ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی و دینی ماہنامہ

برہان

مرتبہ
سعید احمد اکبرآبادی

اُردو زبان میں

ایک عظیم الشان مذہبی اور علمی ذخیرہ

قصص القرآن

قصص القرآن کا شمار ادارہ کی نہایت ہی اہم اور مقبول کتابوں میں ہوتا ہے۔ انبیاء علیہم السلام کے حالات اور اُن کے دعوتِ حق اور پیغام کی تفصیلات پر اس درجہ کی کوئی کتاب کسی زبان میں شائع نہیں ہوئی پوری کتاب چار ضخیم جلدوں میں مکمل ہوئی ہے جس کے مجموعی صفحات ۱۷۸۴ ہیں۔

حصہ اوّل: حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر حضرت موسیٰ و ہارون علیہما السلام تک تمام پیغمبروں کے مکمل حالات و واقعات۔ قیمت آٹھ روپے۔

حصہ دوم: حضرت یوشع علیہ السلام سے لے کر حضرت یحییٰ تک تمام پیغمبروں کے مکمل سوانح حیات اور ان کی دعوتِ حق کی محققانہ تشریح و تفسیر قیمت چار روپے۔

حصہ سوم: انبیاء علیہم السلام کے واقعات کے علاوہ اصحاب الکہف والرقیم اصحاب القریۃ اصحاب السبت اصحاب الرس بیت المقدس اور یہود اصحاب الاخدود اصحاب الفیل اصحاب الجنۃ ذوالقرنین اور سدِ سکندری سبا اور سیلِ عرم وغیرہ باقی قصص قرآنی کی مکمل و محققانہ تفسیر قیمت پانچ روپے آٹھ آنے۔

حصہ چہارم: حضرت عیسیٰ اور حضرت خاتم الانبیاء محمد رسول اللہ علیٰ نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام کے مکمل و مفصل حالات۔ قیمت آٹھ روپے۔

کامل سٹ قیمت غیر مجلد ۵۰/۲۵ - مجلد ۵۰/۲۹

ملنے کا پتہ: مکتبہ بُرہان اُردو بازار جامع مسجد دہلی

برہان

جلد ۴۹	صفر المظفر ۱۳۸۲ھ مطابق جولائی ۱۹۶۲ء	شمارہ (۱)

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

اسلامی حکومت کو بعض لوگ Theocracy سمجھتے ہیں۔ حالانکہ یہ بالکل غلط ہے۔ یہ اصطلاح عیسائیوں کی ہے اور اس کے معنی ہیں بشپ کی حکومت علی الاطلاق۔ اسلام میں اس تصور کے لئے کوئی گنجائش نہیں ہے۔ وہ ایک مکمل نظامِ زندگی ہے۔ ٹھیک اسی طرح جیسے آجکل کمیونزم وغیرہ ہیں۔ اس لئے اگر کوئی کمیونسٹ گورنمنٹ Theocratic نہیں ہوسکتی تو اسلامی حکومت کیونکر ہوسکتی ہے۔ لیکن یہ نظام جامد اور غیر متحرک نہیں ہے بلکہ ترقی پسندانہ ہے اور اس میں اس بات کی پوری صلاحیت ہے کہ ہر زمانہ اور ہر دور کے سیاسی، سماجی، اقتصادی، قومی اور بین الاقوامی مسائل و معاملات کا حل اس طرح کرلے کہ سماج کے کسی ایک طبقہ کو دوسرے طبقہ کے ساتھ، کسی ایک فرد کو کسی دوسرے فرد کے ساتھ جبر و ظلم کرنے کا موقع نہ ملے اور ہر طبقہ بلا اختلاف رنگ و نسل و مذہب اپنی صلاحیتوں کو بروئے کار لاکر اپنے لئے معاشی اور سماجی فلاح و بہبود کا زیادہ سے زیادہ سر و سامان اور انتظام کرسکے۔ یہ نظام چونکہ ترقی پسندانہ ہے اس لئے وہ حقائق سے کبھی چشم پوشی نہیں کرتا۔ اسی بنا پر ہم نے پہلے کہا ہے کہ اگر حالات کا تقاضا ہو تو وہ سکولر بھی ہوسکتا ہے۔ ان دونوں میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ ہمارے بعض دوست جنھیں سکولر کا لفظ سننا بھی گوارا نہیں ہے ان پر ہمارا یہ دعویٰ یقیناً گراں گذریگا۔ چنانچہ ایک معزز معاصر (دعوت دہلی) نے لکھ بھی دیا ہے کہ ہم پر مرعوبیت طاری ہے اور ایک خاص ماحول میں رہنے کے باعث ہم سکولرزم کے گن گا رہے ہیں۔ لیکن اچھا! ہم پر اگر مرعوبیت طاری بھی ہے تو مولانا ابوالاعلیٰ مودودی، ڈاکٹر حمید اللہ، مسٹر محمد علی جناح اور ڈاکٹر اقبال کو کیا کہیے گا جن کا ماحول ہمارے ماحول سے بالکل مختلف ہے اور جن پر کم از کم اس معاملہ میں مرعوبیت کا شبہ نہیں کیا جاسکتا۔

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کا اسلامی حکومت کا تصور کس قدر رجعت پسندانہ ہے؟ یہ کوئی پوشیدہ حقیقت نہیں ہے۔ لیکن اس کے باوجود جب اُن کے فکر کا تصادم حقائق سے ہوا تو انھیں بھی پاکستان کی تحقیقاتی کورٹ

جس کا ذکر پہلے آچکا ہے اس کے سامنے یہ اقرار کرنا پڑا کہ "اگر کبھی اس ملک (پاکستان) میں اسلامی حکومت قائم بھی ہوئی تو اس کی شکل صرف سکولر ہی ہوسکتی ہے (ملاحظہ فرمایئے رپورٹ ص ۱۰۱) ڈاکٹر حمید اللہ نے مدینہ کی پہلی اسٹیٹ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قائم فرمائی اس کے متعلق جو رائے ظاہر کی ہے اُسے انسائیکلوپیڈیا آف اسلام کے حوالہ سے نقل کیا جاچکا ہے۔ یہی خیال انھوں نے اپنی مشہور بلند پایہ کتاب مجموعۃ الوثائق السیاسیہ میں جو عربی زبان میں ہے ظاہر کیا ہے چنانچہ لکھتے ہیں۔ فدخلوا فی دولۃ وفاقیۃ (Federation) تحت ریاسۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم" (ص ۱۲۰) علاوہ ازیں کئی سال ہوئے موصوف کا ایک مضمون "اسلامی اسٹیٹ" پر الاسلام کراچی میں شائع ہوا تھا اُس میں انھوں نے اس حکومت کے لئے "سیکولر" کا لفظ بھی استعمال کیا ہے اور اُس کی غالباً وجہ یہی ہے کہ سکولرزم کے عناصر ترکیبی صرف دو چیزیں ہیں۔ ایک مملکت کے ہر شخص کا شہری حقوق میں مساوی ہونا اور دوسرے تمام مذاہب کا آزاد ہونا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی اسٹیٹ کے لئے جو دستور منظور فرمایا تھا اُس میں یہ دونوں چیزیں صراحت کے ساتھ مذکور تھیں چنانچہ اس کی دوسری دفعہ تھی "انھم امۃ واحدۃ من دون الناس" "چھبیسویں دفعہ تھی" وان یھود بنی عوف امۃ مع المومنین للیھود دینھم وللمسلمین دینھم" پھر جیسا کہ بعد کی دفعات میں صاف طور پر مذکور ہے جو حقوق یہود بنی عوف کے لئے تسلیم کئے گئے تھے وہی یہود کے دوسرے قبائل اور اُن کے موالی اور حلفاء کے لئے بھی تسلیم کئے گئے تھے۔ معاشی مساوات کی تصریح دفعہ ۳۷ میں ہے جس میں فرمایا گیا وان علی الیھود نفقتھم وعلی المسلمین نفقتھم" (از ص ۱ تا ص ۵)

مسٹر محمد علی جناح پاکستان کے بانی اور موسس تھے اور اس ملک کا قیام اسلام اور قرآن کے نام سے ہی ہوا تھا، لیکن خود ان کے ذہن میں پاکستان کی حکومت کا کیا تصور تھا؟ وہ مرحوم کی اُس تقریر سے ظاہر ہے جو انھوں نے ۱۱؍اگست ۱۹۴۷ء کو پاکستان کی دستور ساز اسمبلی کو خطاب کرتے ہوئے کی تھی۔ اس میں انھوں نے فرمایا تھا "اب اگر ہم پاکستان کی اس عظیم اسٹیٹ کو خوشحال اور مسرور بنانا چاہتے ہیں تو ہمیں تمہتن لوگوں کی اور خاص طور پر عوام اور غریبوں کی فلاح و بہبود کی طرف متوجہ ہوجانا چاہئے۔ اگر تم لوگ (مسلم اور غیر مسلم) ماضی کی تلخیوں کو فراموش کرکے اور انہیں دفن کرکے باہم اشتراک و تعاون کے ساتھ کام کروگے تو تمہاری کامیابی

یقینی ہے. اگر تم اپنے ماضی کو بدل دو اور اس اسپرٹ کے ساتھ مل جل کر کام کرو کہ تم میں سے کسی شخص کا رنگ، مسلک اور مذہب خواہ کچھ ہی ہو بہر حال وہ اول و دوم اور آخر اس اسٹیٹ کا شہری ہے اور سب کے حقوق، مفادات اور فرائض و واجبات یکساں ہیں تو تمہاری ترقی کی کوئی حد نہیں ہوگی. میں اس حقیقت کو اس سے زیادہ اور پر زور طریقہ پر کس طرح بیان کر سکتا ہوں کہ ہمیں اس اسپرٹ کے ساتھ کام شروع کر دینا چاہیئے. وقت گذرنے کے ساتھ یہ اکثریتی فرقہ اور اقلیتی فرقہ، ہندو اور مسلم کے تفرقے، پھر مسلمانوں میں پٹھان، پنجابی سنی اور شیعہ کے اور اسی طرح ہندوؤں میں برہمن، ویش، کھتری اور بنگالی و مدراسی کے جھگڑے اور امتیازات خود بخود مٹ جائیں گے (غیر منقسم) ہندوستان میں اگر یہ جھگڑے نہ ہوتے تو ہندوستان اتنے عرصہ تک غلامی میں رہ نہیں سکتا تھا اور اگر وہ رہا تو اس کی وجہ ان نزاعات کے علاوہ کوئی اور نہیں تھی۔ ہم کو ماضی سے سبق لینا چاہیئے" اس کے بعد موصوف نے انگلستان کی تاریخ میں کیتھولک اور پروٹسٹنٹ عیسائیوں کے باہمی جھگڑوں، آویزشوں اور اتحاد قومی پر ان کے برے اثرات کا ذکر کرتے ہوئے کہا "تم آج دیکھتے ہو وہاں یہ سب جھگڑے کس طرح ختم ہو گئے. اب وہاں کا ہر شخص برطانیہ عظمٰی کا شہری ہے جو مساوی حقوق رکھتا ہے اور وہ سب ایک قوم کے افراد ہیں. میں سمجھتا ہوں کہ ہم لوگوں کو بھی اسی طرح ایک ہو کر کام کرنا چاہیئے. اگر ہم نے ایسا کیا تو پھر ہندو، ہندو نہیں رہے گا اور مسلمان، مسلمان نہیں، مذہبی طور پر نہیں کیونکہ اس کا تعلق تو ہر انسان کے ذاتی عقیدہ سے ہے بلکہ صرف ایک اسٹیٹ کے شہری ہونے کی سیاسی اصطلاح اور اس کے مفہوم میں" فاضل مقرر نے جو کچھ کہا ہے اس کا حاصل بجز اس کے کچھ اور نہیں ہے کہ ماضی میں جو کچھ ہوا سو ہوا۔ اسے بھول جانا چاہیئے اور اب پاکستان کے ہر شخص کو یہ محسوس کرنا چاہیئے کہ جہاں تک شہری حقوق کا تعلق ہے وہ سب کے لئے یکساں اور برابر ہیں اور ان میں ہندو، مسلمان، شیعہ، سنی، برہمن اور غیر برہمن کی کوئی تفریق اور کوئی امتیاز نہیں ہے. پاکستانی نیشن ایک اکائی ہے اور یہ سب اس کے افراد ہیں۔ ظاہر ہے مسٹر جناح مذہب کے عالم نہیں تھے اس بنا پر ان کا کوئی قول یا ارشاد مذہبی حکم یا فتویٰ کی سند نہیں رکھتا. لیکن جہاں تک اس تقریر کی اسپرٹ اور اس کے اصل مغز و معنی کا تعلق ہے ہماری رائے میں وہ اسلام کی تعلیمات کے عین مطابق ہے اور یہ اسلامی حکومت کے اس ڈھانچہ سے متصادم نہیں ہے جو موجودہ بین الاقوامی اور

کی ذوقومی حالات میں ہونا چاہیئے ۔

اصل بات یہ ہے الجھن اس سے پیدا ہوتی ہے کہ اسلامی حکومت یا " اسلامک اسٹیٹ " کا جب لفظ بولا جاتا ہے تو خواہ ہمارے علما ہوں یا انگریزی تعلیم یافتہ طبقہ دونوں کا ذہن ایک ایسی ریاست کی طرف منتقل ہوجاتا ہے جس میں غیر مسلموں کے ساتھ ذمی کا معاملہ کیا جاتا ہو یا مستامن یا معاہد کا اور اس بنا پر اُن کو مسلمانوں کے ساتھ شہری حقوق میں برابری نہیں ہوتی ۔ اسلامک اسٹیٹ کے اس تصوّر کا جب موجودہ بین الاقوامی حالات اور بین الاقوامی ضابطۂ اخلاق و قوانین کے ساتھ ٹکراؤ پیدا ہوتا ہے تو نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہمارا انگریزی تعلیم یافتہ طبقہ تو سرے سے اس اسٹیٹ کے وجود کا ہی منکر ہوجاتا اور اس کو ناقابل عمل سمجھنے لگتا ہے ۔ رہے علما تو وہ جمود فکر اور تنگ نظری کے باعث اضطراب و انتشار ذہنی کا شکار ہو کر عجیب و غریب طرح کی مضحکہ انگیز باتیں کرنی شروع کردیتے ہیں ۔ اس کا ایک نمونہ گذشتہ اشاعت میں گذر چکا ہے ۔ اور مزید سنئے ۔ اسی مذکورہ بالا پاکستان کی تحقیقاتی کورٹ نے (جس کے صدر جسٹس محمد منیر تھے) جب علماء سے یہ سوال کیا کہ اچھا ! یہ تو بتایئے کہ اسلامی اسٹیٹ کی تعریف کیا ہے ؟ اور آپ کا اس کے متعلق تصور کیا ہے ؟ تو بڑے بڑے علماء جن کی ہم دل سے عزّت کرتے ہیں اس سوال کا کوئی معقول جواب نہیں دے سکے ۔ کسی نے کہا ایسی حکومت جیسی خلافت راشدہ کی تھی ، کسی نے حضرت عمر بن عبدالعزیز کا نام لیا اور کسی نے صلاح الدین ایوبی اور اورنگ زیب عالمگیر کا ۔ حد یہ ہے کہ جب یہی سوال سیّد عطاء اللہ شاہ صاحب بخاری سے کیا گیا تو شاہ جی نے یہ کہہ کر بندر کی بلا طویلہ کے سر ڈال دی کہ " علما سے دریافت کیجئے " اس پر کمیشن نے ایک بلیغ فقرہ یہ لکھا ہے " اور آپ امیر شریعت یونہی بن گئے " اسی طرح کورٹ نے پوچھا کہ اسلامی اسٹیٹ میں غیر مسلموں کی پوزیشن کیا ہوگی ؟ تو اس کا جواب بھی کوئی قطعی اور تشفی بخش نہیں دیا جاسکا ۔ کسی نے کہا " ذمیوں کا سا " کوئی بولا " مستامنین کا سا " جب دماغ میں کسی ایک مسئلہ کے متعلق الجھن اور پیچیدگی ہوتی ہے تو اس سلسلہ کی بعض بدیہی جزئیات بھی نظری ہوجاتی ہیں اور آدمی اُن کے متعلق کسی سوال کا جواب بھی صاف دماغی کے ساتھ نہیں دے سکتا چنانچہ " اسلامک اسٹیٹ " پر سوال کے ضمن میں ہی یہ سوال پیدا ہوا کہ " مسلمان کسے کہتے ہیں اور اس کی تعریف کیا ہے " آپ کو سنکر حیرت ہوگی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جب کبھی پوچھا گیا " اسلام

کیا ہے"؟ تو آپ نے ہمیشہ دو لفظوں میں جواب ارشاد فرما کر سائل کو مطمئن کر دیا۔ لیکن یہاں عالم یہ ہے کہ علمائے اسلام جمع ہیں، زعمائے ملت موجود ہیں اور پھر کوئی ڈھنگ کا بالکل قطعی اور محکم جواب نہیں دیتا اور اس سادہ سے سوال کا جواب "جتنے منہ اتنی باتیں" کا مصداق ہو کر رہ جاتا ہو۔ کسی نے کچھ کہا اور کسی نے کچھ۔ چند نامور علمار نے تو یہاں تک فرما دیا کہ ہم اس قدر کم وقت میں اس سوال کا جواب کیونکر دے سکتے ہیں اس کے لئے تو کم از کم ایک ہفتہ کا اور بعض نے کہا دو دن کا وقت ملنا چاہیئے" یہ پریشان دماغی نتیجہ ہے صرف اس چیز کا کہ اسلامک اسٹیٹ کے متعلق ان حضرات کا ذہن صاف نہیں ہے۔ ان کا جو تصور ہو وہ اس قدر رجعت پسندانہ ہو کہ جب حقائق سے اس کا تصادم ہوتا ہے تو یہ لوگ انتشار ذہنی کا شکار بن کر رہ جاتے ہیں۔

ان حضرات نے اس پر غور نہیں فرمایا کہ ذمی۔ حربی۔ مستامن اور معاہد۔ یہ سب اصطلاحیں اس زمانہ کے لئے تھیں جبکہ مسلمان بحیثیت ایک قوم کے کسی ملک کو عنوۃً (بزور شمشیر) یا صلحاً فتح کرتے تھے۔ مگر آج یہ دونوں صورتیں مفقود ہوگئی ہیں۔ خود غیر منقسم ہندوستان کی مثال لیجئے۔ صورت حال یہ ہے کہ ہندو مسلمان دونوں اس ملک میں صدیوں سے ساتھ رہتے بستے چلے آئے تھے۔ یہاں کے گرم و سرد۔ خشک و تر۔ شادی و غم اور آزادی و غلامی میں دونوں ایک دوسرے کے برابر سہیم و شریک تھے۔ ملک کو آزاد کرانے کے لئے دونوں نے جدوجہد کی اور اس راہ کی آزمائشوں اور تکلیفوں میں دونوں ایک ساتھ رہے اور حقیقت یہ ہے کہ ملک کسی ایک خاص فرقہ کی تنہا کوششوں سے آزاد ہو بھی نہیں سکتا تھا۔ مگر ملک جب آزاد ہوا تو تقسیم بھی ہوا۔ یہ تقسیم کانگریس اور مسلم لیگ کے آپس کے سمجھوتہ سے ہوئی۔ اس تقسیم کے نتیجہ میں مسلمان ادھر اور ہندو ادھر بطور اقلیت رہ جائیں گے۔ ان کے متعلق دونوں جماعتوں نے اعلان کیا کہ وہ اپنے اپنے ملک کے ایسے ہی شہری ہوں گے جیسا کہ اکثریت کے لوگ ہیں۔ ۳ جون ۱۹۴۷ء کو کانگریس اور لیگ کے نمائندوں نے دلی کے ریڈیو اسٹیشن سے جو تقریریں براڈکاسٹ کی تھیں ان میں اقلیتوں کے متعلق یقین دہانی صاف لفظوں میں کر دی گئی تھی۔ ایک طرف اس چیز کو سامنے رکھئے اور دوسری جانب ان پہلوؤں پر غور کیجئے کہ

(۱) ہندوستان اور پاکستان دونوں برطانوی کامن ویلتھ کے ممبر ہیں۔

(۲) دونوں مجلس اقوام متحدہ (U. N. O.) کی جنرل اسمبلی کے ممبر ہیں۔
(۳) دونوں ایک دوسرے کے قریبی ہمسایہ ہیں اور بیسیوں معاملات میں اُن میں آپس میں معاہدے ہیں
(۴) ہندوستان نے ملک کی حکومت کو سکولر قرار دیکر یہاں کے مسلمانوں کو دستوری طور پر مکمل شہری حقوق دیدیئے ہیں اور اس کے عملی شواہد بھی ہیں۔

یہ تو وہ حالات ہیں جو مقامی اور صرف ان دو ملکوں کے درمیان دائر و سائر ہیں ان کے علاوہ بین الاقوامی طور پر سوچئے تو معلوم ہوگا کہ آج کی سیاست میں یہ بالکل ناممکن ہے کہ ایک ملک کے مختلف المذاہب باشندوں کے درمیان مذہب یا رنگ و نسل کی بنیاد پر شہری حقوق کے بارہ میں کوئی خطِ فصل کھینچا جائے ورنہ یہ ملک سیاسی اعتبار سے کبھی مستحکم اور مضبوط نہیں ہو سکتا۔ مجلس اقوام متحدہ میں اُسے کوئی پوزیشن نہیں مل سکتی اور جنوبی افریقہ کی طرح دنیا کے ہر انسان کی نظر میں کھٹکتا ہی رہے گا۔

اب ان سب حقائق کو سامنے رکھ کر بتایئے۔ اسلام کی تعلیمات کی رو سے پاکستان میں رہنے والے غیر مسلموں کی حیثیت کیا ہونی چاہیئے؟ ہر وہ شخص جس کی نظر اسلام کے متنوع احکام و مسائل اور اُن کے علل و وجوہ پر ہے اور جو اس حقیقت سے باخبر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر مسلموں (جن میں منافق اور مولفۃ القلوب بھی شامل ہیں) کے ساتھ کس درجہ رواداری۔ ترغیب و تدریج اور تبشیر و تالیف کا معاملہ کیا ہے اور اس معاملہ میں حالات و مواقع کا کتنا گہرا احساس اور تنوع پایا جاتا ہے اُسے اس سوال کے جواب میں یہ کہنے میں ہرگز کوئی تامل نہیں ہوگا کہ حکومت کو سیکولر ہونا چاہیئے جس کے ماتحت ہندو اور مسلمان سب یکساں شہری حقوق کے مالک ہوں۔ یہ سیکولرزم اسلام کی ضد نہیں بلکہ جیسا کہ آپ نے ابھی دیکھا عین اسلام کی تعلیم ہے۔ اس بنا پر ہم سمجھتے ہیں کہ مسٹر محمد علی جناح نے مذکورہ بالا تقریر میں پاکستان گورنمنٹ کی آئندہ شکل و صورت کے بارہ میں جو کچھ فرمایا بالکل بجا فرمایا اور اسلام کی عین تعلیمات کے مطابق فرمایا۔

ہم میں سے بہت سے لوگوں کے سوچنے کا ڈھنگ یہ ہے کہ جہاں کوئی معاملہ (خواہ وہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے کیسا ہی جدید ہو) اُن کے سامنے آیا اور وہ جھٹ حضرت عمرؓ کی مثال لے دوڑے کہ آپ نے یہ کیا اور ایسا کیا، حالانکہ آج اگر فاروق اعظمؓ ہوتے تو اُن کی ایک جنبشِ نگاہ امریکہ اور روس دونوں

کو جِلا دینے کے لئے کافی ہوتی اور اُن کا دارالخلافہ تہذیب و تمدن صنعت و حرفت علوم جدیدہ کی تعلیم و تعلّم، وسعت و نزہت صفائی اور شائستگی کے باعث غیرت ماسکو و واشنگٹن ہوتا۔ اس لئے جہاں تک معاملات و مسائل کا تعلق ہے اُن کے بارہ میں حضرت عمرؓ کے انداز فکر، طریق کار اور اصول اجتہاد و استنباط کو سامنے رکھ کر سوچنے اور غور کرنے کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ آج اگر وہ موجود ہوتے تو کیا کرتے؟ اس کے لئے ضرورت اجتہاد کی ہے مگر یہ کون کرے؟ اس سلسلہ میں اُن حضرات سے کیا توقع ہو سکتی ہے جنہیں حیات النبی۔ تراویح کی رکعات۔ میلاد میں قیام اور آپس میں ایک دوسرے کی تکفیر و تفسیق سے ہی فرصت نہیں ہو فیا لغربۃ الاسلام و وحشتہ۔

مسٹر جناح نے جو بات کہی تھی بڑے پتہ کی اور سو فیصدی درست کہی تھی اگر اسے صدق دلی سے اپنا لیا جاتا اور جذبہ یہ نہ ہوتا کہ ہندوستان کے مسلمان چاہے شودر اور ملیچھ بن کر رہیں۔ بہر حال پاکستان میں ان کے اپنے مخصوص تخیل کے ماتحت اسلامی حکومت ہو جس کے ماتحت وہاں کے غیر مسلم کو مساوی شہری حقوق حاصل نہ ہوں تو آج نقشہ ہی دوسرا ہوتا۔ نہ پاکستان میں وہ قیامت برپا ہوتی جو ۱۹۵۳ء اور ۱۹۵۲ء میں ہوئی اور نہ ہندوستان کے مسلمانوں کو اُن حالات سے سابقہ پڑتا جو آئے دن انہیں پیش آتے رہتے ہیں۔ قوموں اور فرقوں کے باہمی تعلقات میں چند وقتی نفسیاتی احساسات و تاثرات بھی تو ہوتے ہیں جو فوری طور پر ان تعلقات کو بگاڑ دیتے یا سنوار دیتے ہیں اور ایک قوم کے لیڈر کا فرض ہے کہ ان نفسیاتی عوامل و موثرات سے کبھی چشم پوشی کا معاملہ نہ کرے۔ آج مجموعی طور پر یہاں کے ہندوؤں کے دل میں یہ بات جم گئی ہے کہ یہ مسلمان خوب رہے، یہاں سیکولرزم کے ماتحت ہمارے ساتھ ہر چیز میں برابر کے شریک اور وہاں خالص ان کی حکومت! یہ واقعہ ہے کہ ملک کی تقسیم دونوں قوموں کے باہمی بغض و عناد اور نا اتفاقی و شکر رنجی کے ماتحت ہوئی تھی اور اس کے بعد صورت حال یہ پیش آئی جس کا ذکر ہوا۔ پھر حالات سدھریں اور درست ہوں تو کیونکر؟ اور تو اور پنڈت جواہر لال نہرو کے دل سے اب تک یہ کانٹا نہیں نکلا اور جب کبھی انہیں موقع ملتا ہے پاکستان پر تھیا کریسی (Theocracy) کا فقرہ چست کر گذرتے ہیں۔ مسٹر جناح نہایت ذہین اور دور اندیش انسان تھے۔ انھوں نے جو کچھ کہا تھا اسی کے

سدباب کے لئے کہا تھا۔ اگر وہ زندہ رہتے تو اس پر عمل کر کے بھی دکھا دیتے۔ لیکن مرحوم نے جو کچھ کہا تھا اسے اس اغراضی تجویز (Objective Resolution) کے ذریعہ ختم کر دیا گیا جو ۱۲ مارچ ۱۹۴۹ء کو پاکستان کی دستور ساز اسمبلی نے منظور کیا تھا اور جس میں پاکستانی گورنمنٹ کے اسلامی ہونے کا اعلان کیا گیا تھا۔ لیکن کیا اس ریزولیوشن کے منظور ہوتے ہی پاکستان واقعی اسلامی ریاست بن گیا ؟ اس کا جواب جسٹس محمد منیر کی زبان سے سنئے۔ فرماتے ہیں:۔

"اس بات کا ہر شخص کو کھلے لفظوں میں اعتراف ہے کہ یہ ریزولیوشن اگرچہ بڑا بھڑکیلا، زوردار اور طمطراق رکھنے والا ہے اور اس کے چھلے' الفاظ اور عبارت سب میں بڑا جوش و خروش دکھایا گیا ہے لیکن یہ محض ایک دھوکا اور فریب ہے اور اسلامی ریاست کی تو اس میں بو بھی نہیں ہے، علی الخصوص بنیادی حقوق کے متعلق اس میں جو دفعہ ہے وہ براہ راست اسلامی ریاست کے اصول کے خلاف ہے۔" (رپورٹ ص ۲۰۳)

اب ذرا سوچئے! اس افراتفری کا حاصل کیا ہوا؟ یہی نا کہ پاکستان گورنمنٹ مسٹر جناح کے تخیل کے ماتحت سکولر بھی نہیں ہو سکی اور اسلامی بھی نہ بن سکی۔

نہ خدا ہی ملا نہ وصالِ صنم۔ نہ ادھر کے رہے نہ ادھر کے رہے۔

اب ڈاکٹر اقبال کو لیجئے! مرحوم کی نسبت کہا جاتا ہے کہ مسلمانوں کی اپنی حکومت کا تخیل سب سے پہلے انھوں نے پیش کیا! لیکن ان کے تخیل میں بھی اس حکومت کی شکل کیا تھی؟ اس کا اندازہ اس سے ہوگا کہ سنہ ۳۰ء میں مسلم لیگ کے صدر اجلاس کی حیثیت سے انھوں نے جو خطبہ پڑھا اور جس میں سب سے پہلے اپنے اس تخیل کا انھوں نے اظہار کیا تھا اُس میں فرمایا:۔

ہندوؤں کو اس بات کا خوف نہیں کرنا چاہیئے کہ ایک خود مختار مسلم اسٹیٹ کے قائم کرنے کے معنیٰ یہ ہیں کہ اس ریاست میں کوئی مذہبی قسم کی حکومت ہوگی، یہ اصول کہ ہر گروپ کو اپنی صواب دید کے مطابق ترقی کرنے کا موقع ملنا چاہیئے اور وہ اس کا حقدار ہے، کسی

تنگ نظر فرقہ پرستی کا نتیجہ و آفریدہ نہیں ہو"

غور کیجئے! اس میں ڈاکٹر صاحب نے جس اصول کو بنیاد مان کر ایک مسلم اسٹیٹ کا مطالبہ کیا ہے۔ کیا اُس کی حقیقت سکولرزم سے بڑھکر کچھ اور بھی ہو؟ حقیقت یہ ہے کہ خلافت اور ریاست میں بہت بڑا فرق ہو۔ خلیفہ بجز مسلمان کے کوئی دوسرا نہیں ہو سکتا لیکن خلافت تو خلافت راشدہ کے بعد ہی ختم ہوگئی اور اب اس کے احیار کا کوئی امکان نہیں ہے، رہی ریاست تو وہ ملی جلی اور مخلوط بھی ہو سکتی ہے۔ اس میں شرعی طور پر کوئی قباحت نہیں ہو۔ کیونکہ ایک جمہوریہ میں قانون سازی کی اصل طاقت پارلیمنٹ یا نیشنل اسمبلی کے ہاتوں میں ہوتی ہے جو عوام کے نمائندہ ہوتے ہیں۔ پس اگر پارلیمنٹ میں اکثریت مسلمانوں کی ہے تو وزیر اعظم چھوڑ صدر جمہوریہ اگر غیر مسلم بھی ہے تو وہ پارلیمنٹ کی منظوری کے خلاف کوئی اقدام نہیں کر سکتا، اور اس کے برعکس اگر صدر جمہوریہ مصطفےٰ کمال پاشا قسم کا کوئی مسلمان ہے تو وہ اسلام کے لئے ممد و معاون ہونے کے بجائے اور اس کا بیڑہ ہی غرق کر دیگا۔ اس بنا پر اصل جو کچھ بھی ہے مسلمانوں کا ایمان و عمل، کردار اور اخلاق کے اعتبار سے اسلامی تعلیمات و افکار کا پیکر ہونا ہے۔ محض کسی بڑے عہدہ دار کا مسلمان ہونا نہ ہونا کوئی حقیقت نہیں رکھتا۔ اس طرح کی لفظی اور رسمی بیشبندیاں اور تحفظات وہی قوم کرتی ہے جس کی خودی بیدار نہیں ہوتی جس کو اپنے اوپر اعتماد نہیں ہوتا۔ اور جو احساس کمتری میں مبتلا ہونے کے باعث اپنے سایہ سے بھی گریزاں ہوتی ہے۔ اسی مضمون کو جسٹس محمد منیر نے بڑے بلیغ انداز میں بیان کیا ہے۔ ذیل میں ہم اُس کا اقتباس نقل کرتے ہیں۔ موصوف لکھتے ہیں:۔

"پاکستان کو عام آدمی یہ سمجھتے ہیں کہ وہ اسلامی اسٹیٹ ہو۔ اگرچہ درحقیقت وہ ایسی نہیں ہے اس خیال کو تقویت اس بات سے پہونچی ہے کہ مسلمان گذشتہ ایام میں ہر طرف سے اسلام اور اسلامی اسٹیٹ کے لئے شور و غل مچاتے رہے ہیں۔ اسلامی اسٹیٹ کا تخیل مسلمانوں کے دماغ میں ایک مُدت سے بسا چلا آرہا ہے اور یہ نتیجہ ہے اُس شاندار ماضی کی یاد کا جبکہ اسلام دنیا کے ایک گمنام گوشہ (صحرائے عرب) سے طوفان کی مانند اٹھا اور دنیا کو اپنی لپیٹ میں لے لیا۔ اس طوفان نے اُن مصنوعی خداؤں کو اُن کے مسند اقتدار سے کھینچکر باہر پھینک دیا۔

جو اتنک انسانوں پر حکومت کرتے چلے آرہے تھے اُس نے صدیوں کے پرانے اداروں اور تہذیبوں کو جن کی بنیاد انسانوں کی غلامی پر رکھی گئی تھی جڑ بنیاد سے اکھاڑ کر رکھدیا ایک سو پچیس برس کی مدت اور وہ بھی ایک قوم کی تاریخ میں ہوتی ہی کتنی ہے۔ مگر اس مختصر مدت میں ہی اسلام دریائے سندھ سے اٹلانٹک اور اسپین تک اور ادھر حدود چین سے لے کر مصر تک پھیل گیا اور عرب کے صحرا نشینوں نے تہذیب و تمدن کے دیرینہ مرکزوں یعنی عراق، دمشق، اسکندریہ، ہندوستان اور وہ تمام جگہیں جو سمیری اور اسیرین تہذیب و تمدن سے وابستہ رہی تھیں ان میں اپنا پرچم لہرادیا مورخین نے اکثر یہ سوال کیا ہے کہ دنیا کا آج نقشہ کیا ہوتا اگر معاویہ کا محاصرۂ قسطنطنیہ کامیاب ہوگیا ہوتا۔ یا جبکہ عبدالرحمٰن کے مجاہد جنوبی فرانس میں چارلس مارٹل کے خلاف جنگ کرتے کرتے اچانک لوٹ مار میں مشغول نہ ہوجاتے، اگر ایسا ہوتا تو بہت ممکن ہے مسلمان کولمبس سے بہت پہلے امریکہ کا پتہ لگالیتے اور پوری دنیا مسلمان ہوگئی ہوتی اور یہ بھی ممکن ہے کہ اسلام خود یورپ کے زیر اثر آجاتا (جیسا کہ ایران میں ہوا) صحرا نشینان عرب کے یہ وہ شاندار کارنامے ہیں جن کی نظیر تاریخ عالم میں نہیں نظر آتی۔ آج کا مسلمان اُس شاندار ماضی کو یاد کرکر کے اسے واپس لانے کی آرزو کرتا ہے۔ مگر وہ عجیب کشمکش و پیچ کی حالت میں کھڑا ہے، اُس کے چہرہ پر گذشتہ ماضی کی یاد کی نقاب پڑی ہوئی ہے مگر اس کی پیٹھ صدیوں کی ناکامی و نامرادی اور شکست کے بوجھ کے نیچے دبی ہوئی ہے۔ اس عالم میں وہ نہیں جانتا کہ کدھر قدم بڑھائے اور کہاں کا رُخ کرے۔ عقیدہ کی سادگی اور پختگی جس نے اسے پہلے عزم و قوت کی دولت بخشی تھی اب وہ اس سے محروم ہے۔ اب نہ اُس میں فتح کرنے کی طاقت ہے اور نہ اُس کی اہلیت اور اب کچھ ہے بھی نہیں جسے وہ فتح کرلے۔ وہ قطعًا اس بات کو نہیں سمجھتا کہ آج جو طاقتیں اس کے خلاف صف آرا ہیں وہ اُن طاقتوں سے بالکل مختلف ہیں جن کے خلاف گذشتہ زمانہ میں اسلام کو نبرد آزما ہونا پڑا تھا اور خود اس مسلمان کے

آباؤ اجداد کے بتائے ہوئے نشانِ راہ پر چلکر آج انسانی ذہن نے وہ چیزیں معلوم کر لی ہیں جنہیں یہ مسلمان خود نہیں سمجھ سکتا۔ اس بنا پر مسلمان آج عالم حیرانی و پریشانی میں کھڑا کسی ایسے شخص کی راہ تک رہا ہے جو یک بیک نمودار ہو کر اس کا ہاتھ پکڑ لے اور اسے اس کی منزل تک پہنچا دے' اب (یاد رکھنا چاہیئے) اسلام کو ایک عالمی نصب العین (world ideal) کی حیثیت سے محفوظ رکھنے اور مسلمانوں کو حال اور مستقبل کی دنیا کے شہری میں تبدیل کر دینے کی راہ بجز اس کے کوئی اور نہیں ہے کہ اسلام کی تجدید جرأت کے ساتھ کی جائے تاکہ ضروری اور زندہ جاوید حصّہ کو غیر ضروری اور بے جان چیزوں سے الگ کر لیا جائے' صاف دماغی اور جرأت کے ساتھ غور کرنے کی بھی کمی اور معاملات کو سمجھنے اور اُن کی نسبت فیصلہ کرنے کی بھی وہ نااہلیت ہے جس نے پاکستان میں یہ ٹریجڈی پیدا کی اور اگر ہمارے لیڈروں نے اب بھی مقصد کو متعیّن کرنے کے ساتھ اس کے حصول کے ذرائع کو صاف ذہن کے ساتھ معیّن نہیں کیا تو یہ صورت حال بار بار پیدا ہوتی رہے گی۔ اسلام بحیثیت ایک اعلیٰ مذہب اور عقیدہ کے بہرحال زندہ رہے گا۔ یہ عقیدہ فرد میں اس کی روح اور اس کی نظر میں رہتا ہے۔ اُن تمام تعلقات میں رہتا ہے جو ایک انسان کے خدا کے ساتھ اور دوسرے انسانوں کے ساتھ ہوتے ہیں اور پیدائش سے لے کر مرنے تک ساتھ رہتا ہے اور ہمارے سیاست دانوں کو سمجھنا چاہیئے کہ اگر خدا کے احکام کسی شخص کو مسلمان نہیں بنا سکتے یا اُسے مسلمان نہیں رکھ سکتے تو ان کے بنائے ہوئے قوانین ہرگز ہرگز اس راہ میں کارگر نہیں ہو سکتے" (صفحہ ۳۳۱-۳۳۲)

اسلامی ریاست کی معاشی ذمہ داریاں

از جناب محمد نجات اللہ صدیقی ایم اے۔ لکچرر شعبۂ معاشیات مسلم یونیورسٹی۔ علی گڈھ

۲

۳۔ معاشرتی ترقی کا اہتمام | کفالت عامہ کی طرح ملک کی معاشی تعمیر و ترقی بھی ایک اجتماعی فریضہ ہے۔ اگر کفالتِ عامہ سے ہر فرد کی ضروریات کی تکمیل اور قیام حیات وابستہ ہے تو معاشی تعمیر و ترقی سے پورے اجتماع کا قیام و بقا' اس کی قوت کا استحکام اور اس کی جملہ دنیوی مصالح وابستہ ہیں جن کا تحفظ ریاست کو وجود میں لانے کا ایک اہم سبب ہے۔ یہ ذمہ داری اگرچہ افراد پر ان کی انفرادی حیثیتوں میں بھی عائد ہوتی ہے لیکن اجتماع کے نمائندہ صاحب اقتدار ادارہ ریاست پر اس کی ذمہ داری بہت زیادہ ہے۔

کسی ملک کی معاشی تعمیر و ترقی اس ملک کی فوجی طاقت، اور دفاعی قوت کی بنیاد اور اس کے سیاسی استحکام کی لازمی شرط ہے۔ آجکل دفاعی قوت براہِ راست صنعتی ترقی سے وابستہ ہے۔ محفوظ دفاعی پالیسی کا ایک مسلّمہ اصول یہ ہے کہ ملک اہم دفاعی سامانوں کے لئے دوسرے ممالک، بالخصوص کسی دوسرے تہذیبی بلاک سے تعلق رکھنے والے ممالک کا محتاج نہ ہو۔ ظاہر ہے کہ جدید آلاتِ حرب اور دفاعی سامان کسی ملک میں اسی وقت تیار کئے جا سکتے ہیں جب وہ صنعتی ترقی کے ایک اونچے معیار تک پہنچ چکا ہو۔ یہ بات محتاج دلیل نہیں کہ قرآن و سنت میں دارالاسلام کی فوجی طاقت اور دفاعی قوت کے استحکام پر بہت زیادہ زور دیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو حکم دیا ہے کہ

وَاَعِدُّوْا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ (انفال۔ ۶۱) اور ان کے لئے جتنی قوت تم سے ممکن ہوسکے فراہم کر رکھو۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنے زمانہ کی مختلف فوجی تیاریوں' تیر اندازی اور گھوڑ سواری کی مشق اور اسلحہ اور گھوڑے فراہم کر رکھنے پر صحابۂ کرام کو برابر ابھارتے رہتے تھے۔ آج کی فوجی تیاریاں اور قوت کے

ذرائع مختلف ہیں۔ آج اسی حکم اور انہی ارشاداتِ نبوی کا منشا یہ ہے کہ زمانہ کے معیار کے مطابق فوجی قوت پیدا کی جائے اور تیاریاں کی جائیں۔ چونکہ یہ مقصد صنعتی ترقی اور فولاد، ایٹمی توانائی، اور بجلی کی طاقت جیسی بنیادی صنعتوں کے فروغ کے بغیر نہیں حاصل کیا جاسکتا اس لئے ان چیزوں کا اہتمام بھی لازم قرار پائے گا۔ کسی شرعی فریضہ کی ادائگی اگر کسی مباح کام پر موقوف ہو تو وہ کام بھی فرض ہو جاتا ہے۔

معاشی تعمیر و ترقی کا اہتمام فقر و فاقہ کے انسداد اور کفالتِ عامہ کی ذمہ داری ادا کرنے کے لئے بھی ضروری ہے۔ قومی پیداوار میں اضافہ کی موثر تدابیر نہ اختیار کی جائیں تو صرف موجودہ دولت کی از سر نو تقسیم کے ذریعہ کسی ملک کے ہر فرد کو ایک معقول معیار زندگی کی ضمانت نہیں دی جاسکتی۔ اس نکتہ پر غور کرتے وقت یہ حقیقت بھی پیش نظر ہے کہ آج مسلمان ممالک، جن میں اسلامی ریاست کے قیام کا امکان ہے، معاشی طور پر پس ماندہ اور کم ترقی یافتہ ہیں۔ ان کی قومی پیداوار کی موجودہ سطح ان کی بڑھتی ہوئی آبادیوں کے لئے ناکافی ہے۔ اور وہ صرف یہ طریقہ اختیار کر کے کفالتِ عامہ کی ذمہ داری نہیں ادا کر سکتے کہ امیر لوگوں سے ان کی دولت کا ایک حصہ لیکر اہلِ حاجت کے درمیان تقسیم کر دیں۔

دورِ جدید کی ایک اسلامی ریاست اپنی تہذیبی انفرادیت کو بھی اسی وقت برقرار رکھ سکتی ہے جب وہ صنعتی طور پر غیر مسلم دنیا سے بڑی حد تک بے نیاز ہو جائے اور کم از کم ضروری سامان زندگی کے لئے ان ممالک کی محتاج نہ ہو۔ جو ممالک صنعتی طور پر دوسرے ملکوں پر بہت زیادہ انحصار کرتے ہیں وہ تہذیبی طور پر بھی ان کا اثر قبول کرنے لگتے ہیں۔ اس حقیقت سے کسے انکار ہو سکتا ہے کہ آج اسلامی ممالک کی صنعتی پس ماندگی اور مغرب کی محتاجی ان پر مغربی تہذیب کے اثر اور مغربی غلبہ و استیلاء کا ایک اہم سبب ہے۔ ایک اسلامی ریاست کے سامنے صرف یہی مقصد نہ ہوگا کہ وہ تہذیبی طور پر ممتاز اور اجنبی تہذیبوں کے اثرات سے محفوظ رہے۔ بلکہ اُسے تہذیب اور نظریات کے میدان میں ایک فعال، داعیانہ کردار اختیار کرنا ہے۔ داعی کی حیثیت دینے والے کی ہونی چاہیئے نہ کہ دستِ سوال دراز کرنے والے کی۔ یہ اسی وقت ممکن ہے جب دارالاسلام صنعتی ترقی کے میدان میں اگر دوسرے ملکوں سے آگے نہیں تو اُن سے بہت پیچھے بھی نہ ہو۔

قرنِ اوّل کی اسلامی ریاست نے موقع پڑنے پر غیر مسلم دنیا کی تالیفِ قلب کے لئے اس کو مالی اور مادّی امداد بھی دی ہے کیونکہ تالیفِ قلب اسلام کے داعیانہ پروگرام کا ایک مستقل جزء ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مکّہ میں قحط کے زمانہ میں پانچ سو اشرفی نقد اور ضروری اجناس بھیج کر مدد کی تھی[۱]

آج جبکہ تہذیبی کشمکش اور نظریاتی جنگ میں بیرونی امداد اور بین الاقوامی معاشی تعاون کو ایک اہم مقام حاصل ہوچکا ہے۔ ایک اسلامی ریاست کے پاس اتنے وسائل ہونے چاہئیں کہ وہ اپنی دعوت کے لئے راہ ہموار کرنے کی خاطر ان ذرائع کو استعمال کر سکے۔ یہ اسی وقت ممکن ہے جب دارالاسلام معاشی طور پر ترقی یافتہ ہو۔

ان دلائل کی روشنی میں ہم اس نتیجہ تک پہنچتے ہیں کہ ایک اسلامی ریاست کی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے ملک کی معاشی تعمیر و ترقی کا اہتمام کرے۔ اوپر ہم لکھ چکے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صاحب امر کو مسلمانوں کے ساتھ ہر ممکن خیر خواہی کرنے کا حکم دیا ہے۔ ظاہر ہے اس خیر خواہی کا تقاضا ہے کہ ریاست ملک کی معاشی تعمیر و ترقی کے لئے مناسب اقدامات کرے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ماثور ایک حدیث قدسی سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ملک کی خوش حالی کا اہتمام اللہ تعالیٰ کو مطلوب ہے۔ امام سرخسی لکھتے ہیں کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک اثر منقول ہے جس میں وہ اپنے پروردگار عزّ وجلّ کا یہ فرمان نقل کرتے ہیں کہ:

عمّروا بلادی فعاش فیہا عبادی۔[۲]	میرے ملکوں کو آباد کرو تاکہ اس میں میرے بندے زندگی بسر کر سکیں۔

اسی بنا پر اسلامی مفکّرین نے ملک کی خوش حالی کے اہتمام کو اسلامی ریاست کے صدر کی ذمہ داری قرار دیا ہے۔ ماوردی نے امام کے فرائض گناتے ہوئے لکھا ہے۔

والذی یلزم سلطان الامۃ سبعۃ	امّت کے حکمراں پر سات ذمہ داریاں عائد

---

[۱] سرخسی المبسوط جلد ۱۰ صفحہ ۹۱-۹۲

[۲] سرخسی: المبسوط جلد ۲۳ صفحہ ۱۵

اشیاء	ہوتی ہیں ....
والثالث عمارة البلدان باعتماد مصالحها وتهذيب سبلها ومسالكها [۵۱]	ان میں سے تیسری ذمہ داری یہ ہے کہ اپنے زیر حکومت ممالک کے جملہ مصالح کے تحفظ اور اس کی شاہراہوں اور دوسرے ذرائع نقل و حمل کو بہتر بنا کر ان ممالک کو آباد و خوش حال رکھے۔

ماوردی نے ایک حدیث بھی نقل کی ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر میں ملک کو آباد و خوش حال رکھنے کے کام کی قدر و قیمت کیا تھی۔

قال ابو هريرة سبت العجم بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فنهى عن ذلك وقال لا تسبوها فانهم عمروا بلاد الله تعالى فعاش فيها عباد الله تعالى [۵۲]	ابو ہریرہ نے کہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اہل عجم کو برا کہا گیا تو آپ نے ایسا کرنے سے منع کیا اور فرمایا: ان کو برا نہ کہو کیونکہ ان لوگوں نے اللہ کے ملکوں کو آباد اور خوش حال بنایا تو ان میں اللہ تعالیٰ کے بندوں نے زندگی گذاری۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ بھی ملک کو خوش حال رکھنے اور ترقی دینے کا اہتمام کرتے تھے۔ آپ نے والی مصر حضرت عمرو بن العاص کو خط لکھا تھا کہ مقوقس سے دریافت کریں کہ مصر کی خوش حالی اور بربادی کا انحصار کن عوامل پر ہے۔ آپ نے انھیں تاکید کی تھی کہ ایسی تدابیر اختیار کریں جن سے خوش حالی میں اضافہ ہو [۵۳] حضرت عمرو بن العاص نے حضرت عمر کے سامنے یہ تجویز بھی رکھی تھی کہ اگر بحیرۂ روم اور بحیرۂ قلزم کو ایک نہر کے ذریعہ ملا دیا جائے تو مدینہ میں بحیرۂ روم کے ارد گرد کے زرخیز علاقوں سے غلہ کی درآمد آسان ہو جائے گی۔ اور وہاں غلہ کا نرخ ارزاں رہا کرے گا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو لکھا کہ اس تجویز پر فوراً عمل کیا جائے۔ چنانچہ یہ نہر کھود دی گئی اور

---

۵۱ ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب البصری الماوردی: ادب الدین والدنیا مطبعۃ دار الکتب العربیۃ الکبریٰ مصر طبع اول صفحہ ۸۲ ۵۲ ایضاً صفحہ ۸۱

۵۳ ابن عبدالحکم بحوالہ کنز العمال جلد ۳ نمبر ۲۴۰۰

جب تک یہ نہر قائم رہی مدینہ کو دوبارہ غذائی قلت کا سامنا نہ کرنا پڑا۔ اس سے خود مصر کی خوش حالی میں بھی اضافہ ہوا۔ [۱]

آپ ہی کے حکم سے بصرہ کے والی حضرت ابوموسیٰ اشعری نے ایک نہر کھدوائی تھی جو نہر ابلہ کے نام سے مشہور ہوئی [۲] اسی طرح انبار کے زمینداروں کی فرمائش پر حضرت سعد بن ابی وقاص کے حکم سے ایک نہر کی تعمیر شروع ہوئی جسے بعد میں حجاج بن یوسف نے مکمل کرایا [۳] حضرت عمر بن عبدالعزیز نے بصرہ میں نہر ابن عمر کھدوائی [۴] نہروں کی تعمیر کا جو سلسلہ عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے دور سے شروع ہوا وہ بعد میں بھی جاری رہا [۵] اگر یہ حقیقت سامنے رہے کہ قرن اول اور اس کے بعد کے ان ادوار میں اسلامی ممالک کی معیشت ایک زرعی معیشت تھی تو نہروں کی تعمیر کی معاشی اہمیت کا پوری طرح اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

نہروں کی تعمیر کے علاوہ حسب ضرورت سیلاب کی روک تھام کے لئے بند بھی تعمیر کروائے گئے۔ چنانچہ حضرت عمر نے مکہ میں اس مقصد کے لئے ایک بند تعمیر کرایا۔ [۶]

اپنی رعایا کے لئے وسائل زندگی میں فراوانی چاہنا حضرت عمر کی مالی پالیسی کا ایک اہم اصول تھا۔ اس کا اعلان آپ نے اپنے پہلے ہی خطبہ میں ان الفاظ میں فرما دیا تھا۔

ولیس اجعل اما نتی الی احد لیس لها باهل ولکن اجعلها الی من تکون رغبته فی التوفیر للمسلمین اولئك احق بهم من سواهم۔ [۷]	میں اپنی امانت (یعنی حکومت کے عہدے) ایسے افراد کے سپرد نہیں کروں گا جو اس کے اہل نہ ہوں بلکہ ایسے افراد کے سپرد کروں گا جو مسلمانوں کے لئے فراوانی بہم پہونچانا چاہتے ہوں۔ دوسروں کی بہ نسبت ایسے افراد مسلمانوں (کی حکمرانی) کے زیادہ حق دار ہیں۔

---

[۱] طبری: تاریخ بحوالہ بالا صفحہ ۲۵۷۷ (حوادث ۱۸ھ) [۲] بلاذری - فتوح البلدان طبع قاہرہ صفحہ ۳۵۱ [۳] ایضاً صفحہ ۲۷۳ [۴] ایضاً صفحہ ۳۶۴ -
[۵] ایضاً صفحہ ۲۵۳ تا ۳۶۵ اور صفحہ ۲۷۳ و ۲۷۴ [۶] ایضاً صفحہ ۶۵
[۷] موطا امام مالک۔

آپ مسلمانوں کی خیرخواہی کا تقاضا سمجھتے تھے کہ انہیں زیادہ سے زیادہ مال دیا جائے اور انہیں مشورہ دیتے تھے کہ وہ ضروریات سے جو مال فاضل ہو اسے نفع آور کاروبار میں لگائیں تاکہ وہ آئندہ مستقل آمدنی کا ذریعہ بنے۔

قدم خالد بن عرفطة العذری علی عمر فسأله عمر عما وراءه۔ فقال تركتهم يسألون الله لك ان يزيد فی عمرك من اعمارهم۔ ما وطئ احد القادسية الا وعطاءه الفان اوخمس عشرة مائة وما من مولود ذكرا كان او انثى الا ألحق فی مائة وجريبين فی كل شهر۔

خالد بن عرفطہ عذری عمرؓ کے پاس آئے تو عمر نے اُن سے دریافت کیا کہ جہاں سے آرہے ہو وہاں لوگوں کا کیا حال ہے۔ انھوں نے جواب دیا کہ میں انہیں اس حال میں چھوڑ کر آیا ہوں کہ وہ اللہ سے یہ دعا کرتے ہیں کہ ان کی عمروں میں سے کچھ مدت کم کرکے آپ کی عمر میں اضافہ کر دے۔ جس نے بھی قادسیہ میں قدم رکھا تھا اس کا وظیفہ دو ہزار یا پندرہ سو (درہم سالانہ) ہے۔ ہر بچہ کے لئے، خواہ وہ لڑکا ہو یا لڑکی، پیدا ہوتے ہی سو (درہم) اور دو جریب (غلہ) ماہانہ مقرر ہو جاتا ہے۔

قال عمر: انما هو حقهم۔ وانا اسعد بادائه اليهم۔ لو كان من مال الخطاب ما أعطيتموه۔ ولكن قد علمت ان فيه فضلا۔ فلو انه اذا اخرج عطاء احد هؤلاء ابتاع منه غنما فجعلها بسوادهم فاذا اخرج عطاء ثانية ابتاع الراس والراسين فجعله فيها فان بقی احد من ولده كان لهم

عمر نے کہا: یہ اُن کا حق ہے، میں اسے انہیں دے کر اپنا بھلا کر رہا ہوں۔ اگر یہ خطاب کا مال ہوتا تو تمہیں نہ دیا جاتا۔ البتہ میں یہ جانتا ہوں یہ مال ضرورت سے زیادہ ہوتا ہے۔ کیا ہی اچھا ہوتا اگر لوگ ایسا کرتے کہ جب کسی کو وظیفہ ملے تو اس میں سے کچھ بھیڑ بکریاں خرید کر اپنے (زرخیز زرعی) علاقہ میں چھوڑ دے پھر جب دوسرے سال کا وظیفہ ملے تو ایک یا دو غلام خرید کر ان کو بھی اُسی (علاقہ) میں (کام پر) لگا دے اگر ان کی اولاد میں سے کوئی باقی رہا تو اس طرح اُس کے لئے ایک قابلِ اعتماد سہارا فراہم ہو جائے گا کیونکہ مجھے معلوم نہیں کہ میرے بعد کیا ہوگا۔

شیٔ مما اعتقد وہ فانی لا ادری مایکون بعدی. وانی لا اٰعو بنصیحتی من طوقنی اللّٰہ امرہ فان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال من مات غاشاً لرعیتہ لم یجد رائحۃ الجنۃ۔ [۱]

میں تو ہر اس فرد کے ساتھ پوری خیرخواہی کرتا ہوں جس کے امور کا اللہ نے مجھے نگراں بنایا ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جو اپنی رعیت کے ساتھ بدخواہی اور خیانت کرتا ہوا مرے گا وہ جنت کی خوشبو بھی نہ پا سکے گا۔

دوسرے خلیفۂ راشد کے اس اثر سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اصحاب امر کو عامۃ المسلمین کے ساتھ جس خیرخواہی کی تاکید کی ہے اس کا تصور کتنا وسیع ہے۔ اگر صاحب امر رعایا کی مادی فلاح و بہبود کے اہتمام میں کوئی کسر اٹھا رکھے تو حضرت عمرؓ کے نزدیک یہ بھی "بدخواہی" (غش) ہوگی اور ایسا کرنے والا آخرت میں جنت سے محرومی کا خطرہ مول لے گا۔

خلفاء کو اس بات کی بڑی فکر رہتی تھی کہ اشیاء ضرورت کے نرخ ارزاں رہیں چنانچہ وہ مختلف علاقوں کے نرخ معلوم کرتے رہتے تھے اور اگر انھیں یہ خبر ملتی کہ نرخ ارزاں ہیں تو اطمینان کا اظہار کرتے تھے سلمہ بن قیس الشجعی کا قاصد عمر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں حاضر ہوا تو آپ نے دریافت کیا کہ اشیاء کے نرخ کیسے ہیں۔ قاصد نے جواب دیا کہ بہت ارزاں ہیں۔ آپ نے دریافت کیا کہ گوشت کا کیا نرخ ہے کیونکہ یہی عرب کا اصل سہارا ہے۔ تو قاصد نے آپ کو گائے اور بکری کے گوشت کے نرخ الگ الگ بتائے [۲]

یہی طریقہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا رہا۔

عن موسی بن طلحۃ قال: سمعت عثمان بن عفان وھو علی المنبر والموذن یقیم الصلوٰۃ وھو یستخبر الناس یسأل عن اخبارھم واسعارھم [۳]

موسیٰ بن طلحہ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا ہے: "میں نے عثمان بن عفان کو منبر پر بیٹھ کر جب کہ موذن نماز کے لئے اقامت کہہ رہا تھا لوگوں سے اُن کے حالات خبریں اور اشیاء کے نرخ دریافت کرتے سنا ہے"!

---

[۱] بلاذری فتوح البلدان صفحہ ۴۳۹　[۲] طبری تاریخ صفحہ ۲۷۱۹ حوادث ۲۲ھ
[۳] مسند امام احمد۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز اپنے والیوں کو تاکید کرتے تھے کہ بنجر زمینوں کو قابل کاشت بنانے کی تدابیر اختیار کریں[1]۔ آپ نے عراق کے والی کو یہ بھی لکھا تھا کہ بیت المال کے فاضل مال میں سے کاشتکاروں کو زرعی اغراض کے لئے قرض دیئے جائیں[2]۔

امام ابو یوسف نے خلیفہ ہارون الرشید کو مشورہ دیا تھا کہ:-

"میری رائے میں آپ خراج کے افسران کو ہدایت کر دیں کہ جب ان کی عملداری کے کچھ لوگ اُن کے پاس آکر یہ بتائیں کہ ان کے علاقہ میں بہت سی قدیمی نہریں ہیں جو اب ناکارہ ہو گئی ہیں اور بہت سی زمینیں زیرآب آگئی ہیں، اور اگر ان نہروں کو درست کرا دیا جائے اور ان کی کھدائی کرکے اُن میں پانی جاری کر دیا جائے تو یہ ناکارہ زمینیں آباد کرلی جائیں گی اور اس طرح خراج کی آمدنی میں بھی اضافہ ہو جائے گا تو اس کی اطلاع آپ کو لکھ بھیجی جائے۔ پھر آپ کسی معتمد الیہ، امانت دار، صاحب صلاح و تقویٰ آدمی کو اس بارہ میں جائزہ لینے کے لئے بھیجیں۔ یہ آدمی اس علاقہ کے ثقہ، واقف کار اور صاحب بصیرت لوگوں سے معلومات حاصل کرے اور اس علاقہ کے باہر کے تجربہ کار اور صاحب رائے افراد سے بھی مشورہ کرے یہ افراد ایسے ہوں جو خود اس کام کے ذریعہ کوئی نفع حاصل کرنے یا اپنے کسی نقصان کی تلافی کے متمنی نہ ہوں۔ اگر سب کی رائے یہی ہو کہ اس اسکیم کو زیر عمل لانے میں ملک کا فائدہ ہے اور خراج کی آمدنی میں اضافہ کی توقع ہے تو آپ ان نہروں کی کھدائی کا حکم دیدیجئے اور اس کے سارے مصارف کا بار بیت المال پر ڈالئے۔ ان اخراجات کا بار اس علاقہ کے باشندوں پر نہ ڈالئے۔ ان لوگوں کا آباد و خوش حال رہنا ان کے اُجڑ جانے اور مفلس ہو کر ادائے خراج سے عاجز رہنے سے بہتر ہے۔ اپنی زمینوں اور نہروں کے سلسلہ میں اہل خراج کے ہر اس مطالبہ کو پورا کرنا چاہیئے جس سے ان کے مفادات و مصالح کی ترویج ہوتی نظر آئے بشرطیکہ اس اسکیم پر عمل کرنے سے گرد و پیش کے دوسرے گاؤں اور قصبات کو نقصان پہنچے

---

[1] ابو یوسف کتاب الخراج ص ۱۰۲ [2] ابو عبید کتاب الاموال ص ۲۵۱

کا اندیشہ نہ ہو۔ اگر ان کی تجویز پر عمل سے دوسروں کی پیداوار کم ہو جانے اور خراج کی آمدنی میں کمی ہونے کا اندیشہ ہو تو اس کو نہیں منظور کرنا چاہیئے۔

باشندگانِ سواد کو اگر اپنی ان بڑی نہروں کی کھدائی اور صفائی کی ضرورت پیش آئے جو دجلہ اور فرات سے نکالی گئی ہیں تو آپ ان کی کھدائی اور صفائی کروا دیا کیجیے، اور اس کے مصارف کا بار بیت المال اور اہل خراج دونوں پر ڈالئے۔ لیکن سارا بار اہلِ خراج ہی پر ڈالدینا صحیح نہ ہوگا .... دجلہ اور فرات اور دوسرے بڑے دریاؤں پر گھاٹ یا پانی کے نکاس کی جگہوں کی تعمیر اور مرمت پر آنے والے مصارف کا پورا بار بیت المال پر ڈالا جائے۔ اہل خراج پر اس سلسلہ میں کوئی بار نہ ڈالا جائے کیونکہ یہ سارے مسلمانوں سے تعلق رکھنے والے کام ہیں اور ان کے مصالح کا تحفظ تمام تر امام کی ذمہ داری ہے۔ [1]

ان نظائر سے یہ بات واضح ہوگئی کہ ابتدائی دور کی اسلامی ریاست زراعت کی ترقی کے لئے ہر طرح کا اہتمام کرتی تھی۔ اس بات کی کوشش کی جاتی تھی کہ قابلِ کاشت زمینیں بے کار نہ پڑی رہیں۔ بنجر اور اُفتادہ زمینوں کو قابلِ کاشت بنایا جائے اور آبپاشی کے لئے نہریں تعمیر کی جائیں۔ اس دور کی معیشت ایک زرعی معیشت تھی۔ دورِ جدید کی طرح صنعت کو فروغ نہیں حاصل ہوا تھا۔ زراعت کی ترقی کے اہتمام کے پہلو بہ پہلو اشیاءِ ضرورت کے نرخ ارزاں رکھنے کی بھی فکر کی جاتی تھی۔ ان باتوں سے اسلامی ریاست کے اس عام رجحان کا پتہ چلتا ہے کہ وہ اپنی رعایا کی معاشی فلاح و بہبود کا اہتمام کرتی ہے اور ملک کی معیشت کو ترقی دینا چاہتی ہے۔ دورِ جدید کے حالات میں اسی رجحان کے پیشِ نظر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اسلامی ریاست کو ملک کے قدرتی وسائل سے پورا پورا فائدہ اٹھاتے ہوئے ترقی کی تمام ممکن تدبیریں اختیار کرنی چاہئیں۔ افراد کو ترقیاتی کاموں کی ترغیب دینے اور اس سلسلہ میں اُن کی مالی امداد کرنے کے ساتھ ریاست کو اس کام میں براہ راست بھی حصہ لینا چاہیئے۔ معدنی وسائل

---

[1] ابو یوسف کتاب الخراج ص ۱۳۱ و ۱۳۲

کو ترقی دے کر کام میں لانا، دریاؤں کے پانی سے بجلی کی طاقت حاصل کرنا اور آب پاشی کے لئے بند تعمیر کرنا اور ملک کی زرعی اور صنعتی ترقی کے لئے دوسرے موزوں اقدامات کرنا دور جدید کی ایک اسلامی ریاست کے پروگرام میں اسی طرح شامل ہونا چاہیے جس طرح ابتدائی اسلامی ریاستوں کے پروگرام میں زرعی ترقی کا اہتمام شامل تھا ۔

۳۔ تقسیم دولت کے اندر پائے جانے والے تفاوت کو کم کرنا

قرآن و سنت اور خلافت راشدہ کے نظائر سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ اسلامی ریاست کی معاشی پالیسی کا ایک رہنما اصول یہ بھی ہے کہ معاشرہ میں تقسیم دولت کے اندر جو تفاوت پایا جاتا ہے وہ کم ہو اور سماجی دولت کسی ایک طبقہ کے اندر مرکوز ہو کر نہ رہ جائے۔ مکی دور میں ہی مسلمانوں پر یہ بات واضح کر دی گئی تھی کہ دولت مند افراد کے مال میں دولت سے محروم افراد اور ضرورت سے مجبور ہو کر دست سوال دراز کرنے والوں کا بھی حصہ ہو ۔

وَفِيْٓ اَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّاۗىِٕلِ وَالْمَحْرُوْمِ (ذاریات : ۱۹)

اور ان کے اموال میں سائل اور محروم افراد کا بھی حق ہے ۔

پھر مدنی دور میں جب بنو نضیر نامی یہودی قبیلہ کو ان کی بدعہدی اور اسلام دشمنی کی وجہ سے جلاوطن کیا گیا اور ان سے حاصل ہونے والے اموال کی تقسیم کا مسئلہ سامنے آیا تو یہ حکم نازل کیا گیا کہ یہ اموال ضرورت مند لوگوں کے لئے ہیں۔ اس حکم کی مصلحت یہ بتائی گئی کہ مال کو سماج کے دولت مند افراد کے درمیان مرکوز نہیں ہونا چاہیئے ۔

مَآ اَفَاۗءَ اللّٰهُ عَلٰي رَسُوْلِهٖ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ كَيْ لَا يَكُوْنَ دُوْلَةًۢ بَيْنَ الْاَغْنِيَاۗءِ مِنْكُمْ (الحشر : ۷)

ان آبادیوں کو جن کے اموال کو اللہ نے اپنے رسول کو عطا کیا ہو وہ اللہ، اس کے رسول اور رسول کے قرابت داروں نیز یتامیٰ، مساکین اور مسافروں کے لئے مخصوص ہیں تاکہ ایسا نہ ہو کہ مال و دولت تمہارے صاحب ثروت لوگوں ہی کے درمیان چکر کھاتی رہ جائے ۔

اس آیت سے یہ بات قطعی طور پر ثابت ہو جاتی ہے کہ مال و دولت کو اغنیاء کے درمیان گردش کرتے

رہ جانے سے روکنا اسلامی ریاست کی معاشی پالیسی کا ایک مقصد ہے، اسی آیت سے یہ بات بھی واضح ہے کہ اس مقصد کے حصول کے لئے قانونِ زکوٰۃ کے علاوہ دوسرے مناسب اقدام بھی کئے جاسکتے ہیں ۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں تقسیمِ دولت کے اندر پائے جانے والے تفاوت کو کم کرنے کا مقصد اسلامی ریاست نے تین طریقوں سے حاصل کیا۔ ہر سال زکوٰۃ اور عُشر کے ذریعہ دولت مندوں کے مال کا ایک حصہ غریبوں کی طرف منتقل کیا جاتا رہا۔ فَے کے مال کو غریبوں کے درمیان تقسیم کیا گیا اور اصحابِ دولت کو ترغیب و تلقین کے ذریعہ اس بات پر ابھارا گیا کہ وہ اہلِ حاجت کی مالی امداد کریں۔

جب حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے اور فَے کا مال آیا تو آپ نے اسے عوام کے درمیان مساوی طور پر تقسیم کردیا اور چھوٹے بڑے، آزاد غلام، مرد اور عورت سب کو برابر کا حصہ دیا۔ جب بعض لوگوں نے آپ سے یہ کہا کہ خدمتِ اسلام اور اسلام لانے میں سبقت کی بنا پر بعض افراد کو بعض سے زیادہ حصہ دینا چاہیئے تو آپ نے اس کا جواب یہ دیا کہ :۔

اما ما ذکرتم من السوابق والقدم والفضل فما اعرفنی بذلك وانما ذلك شئ ثوابه علی الله جل ثناءه ـ و هذا معاش فالاسوة فیه خیر من الاثرة " [1]

" تم نے جو سابقیت، اولیت اور فضیلت کا ذکر کیا ہے تو میں اس سے بہت اچھی طرح واقف ہوں لیکن یہ ایسی چیزیں ہیں جن کا ثواب اللہ جل ثناءہ کے ذمہ ہے مگر یہ معاملہ معاش کا ہے۔ اس میں مساوات کا برتاؤ ترجیحی سلوک سے بہتر ہے ۔

ایک دوسری روایت :۔

" ان ابا بکر کلّم فی ان یفضل بین الناس فی القسم۔ فقال: فضائلهم عند الله، فاما هذا المعاش فالتسویة فیه خیر " [2]

ابو بکرؓ سے کہا گیا کہ وہ فَے کی تقسیم میں بعض لوگوں کو بعض پر ترجیح دیں تو آپ نے فرمایا! " ان کے فضائل کا اعتبار اللہ کے یہاں ہوگا۔ جہاں تک اس معاشی زندگی کا سوال ہے اس میں برابر کا سلوک کرنا بہتر ہے ۔

---

[1] ابو یوسف کتاب الخراج ص ۵۰ [2] ابو عبید کتاب الاموال ص ۲۶۳

خلیفۂ اوّل کا یہ ارشاد اگرچہ فیٔ کی تقسیم سے متعلق ہے لیکن آخری جملہ میں آپ نے ایک اصولی حقیقت کا اظہار فرمایا ہے جس سے اسلامی ریاست کی معاشی پالیسی کا عام رجحان اخذ کیا جا سکتا ہے۔ یہ عام رجحان یہ ہے کہ وسائلِ معاش کی تقسیم میں تفاوت کے بجائے مساوات کو پیشِ نظر رکھنا چاہیے۔

تقسیمِ دولت کے اندر پائے جانے والے تفاوت کو کم کرنے کے باقی دو طریقے جو عہدِ نبوی میں اختیار کیے گئے تھے عہدِ صدیقی میں بھی نافذ رہے۔ جب بعض قبائل نے زکوٰۃ ادا کرنے سے انکار کیا تو ریاست نے ان کے خلاف فوجی کارروائی کر کے ان کو اس حق کی ادائیگی پر مجبور کیا۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دورِ خلافت میں اس اصول کے مطابق عمل کی اہم ترین مثال وہ پالیسی ہے جو عراق و شام کی مفتوحہ زمینوں کو فوجیوں کے درمیان تقسیم نہ کرنے کے فیصلہ کا باعث بنی۔ پہلے حضرت عمرؓ بعض صحابہ کے اس مشورہ کی طرف مائل ہوگئے تھے کہ یہ زمینیں فوجیوں کے درمیان تقسیم کردی جائیں۔ لیکن بعد میں جب آپ کی توجہ اس طریقے کے بُرے نتائج کی طرف مبذول کرائی گئی تو آپ نے مزید غور کیا اور اللہ تعالےٰ نے آپ کو آیاتِ فیٔ (سورۂ حشر آیات ۷ تا ۱۰) کا ایسا فہم عطا کیا کہ آپ نے اس تجویز کو مسترد کر دیا اور ان زمینوں کو سارے مسلمانوں کی ملکیت قرار دینے کا فیصلہ کیا۔

قدم عمر الجابیة فاراد قسم الارض بین المسلمین۔ فقال معاذ واللہ اذن لیکونن ما تکرہ۔ انک ان قسمتھا صار الریع العظیم فی ایدی القوم ثم یبیدون فیصیر ذٰلک الی الرجل الواحد او المرأۃ ثم یاتی من بعدھم قوم یسدون من الاسلام مسدًا وھم لا یجدون شیئًا فانظر امرًا یسع

عمر جابیہ آئے تو انھوں نے زمین کو مسلمانوں کے درمیان تقسیم کرنے کا ارادہ کیا۔ معاذ نے آپ سے کہا خدا کی قسم پھر تو وہی ہوگا جو آپ کو ناپسند ہے اگر آپ نے زمین کو تقسیم کیا تو بڑے بڑے علاقہ ان (موجودہ) لوگوں کو مل جائیں گے پھر یہ مر جائیں گے تو یہ زمینیں (وراثت کے ذریعہ) کسی ایک آدمی یا عورت کے ہاتھ میں آجائیں گی۔ پھر ان کے بعد دوسرے لوگ (اسلام میں داخل ہوکر) آئیں گے جو اسلام کا دفاع کریں گے مگر ان کو کچھ نہ مل سکے گا۔ آپ غور فرمائیں کہ بعد کوئی ایسا طریقہ اختیار کیجئے جو آج کے مسلمانوں کے لئے بھی موزوں ہو اور

اوّلهم و آخرهم	بعد میں آنے والوں کے لئے بھی مفید ہو۔
قال هشام: وحدثني الوليد بن مسلم عن تميم بن عطية عن عبد الله بن ابي قيس - او ابن قيس -: انه سمع عمر يكلم الناس في قسم الارض. ثم ذكر كلام معاذ اياه — قال فصار عمر الى قول معاذ۔ [۵۵]	(حدیث کے راوی) ہشام نے کہا: مجھ سے ولید بن مسلم نے بروایت تمیم بن عطیہ بروایت عبداللہ بن ابی قیس — یا ابن قیس — حدیث بیان کی ہے کہ انھوں نے عمر کو زمین کی تقسیم کے بارے میں لوگوں سے (مشورۃً) گفتگو کرتے سنا — پھر راوی نے اس بات کا ذکر کیا جو معاذ نے عمر سے کہی — راوی کہتا ہے کہ پھر عمر نے معاذ کی بات مان لی۔

حضرت معاذ بن جبل نے زمینوں کی تقسیم کے خلاف رائے دیتے وقت جوبات فرمائی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حضرت عمر کو سماج میں دولت کا تمرکز ناپسند تھا۔ وہ یہ نہیں چاہتے تھے کہ زمین کی ملکیت ایک محدود طبقہ میں گھر کر رہ جائے اور باقی افراد اس سے محروم رہیں۔ حضرت معاذ کی رائے یہ تھی کہ زمین کے بڑے بڑے رقبوں کا چند افراد کے ہاتھوں میں آجانا بُرا ہے۔ اس سے آئندہ آنے والوں کی حق تلفی اور ہمت شکنی ہوتی ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ان دلائل کو وزن دینا اور ان کی روشنی میں ایک اہم فیصلہ کرنا اس بات کا ثبوت ہو کہ آپ کے نزدیک سماج کو دولت کے تمرکز سے بچانا اسلام کی معاشی پالیسی کا ایک رہنما اصول ہے۔

فئے کے مال کی تقسیم کے بارے میں ابتداءً حضرت عمرؓ نے بھی مساوی تقسیم کی اسی پالیسی پر عمل کیا جو حضرت ابوبکر نے اختیار کی تھی [۵۶] لیکن ۲۰ھ میں جب عراق و شام کی فتح سے بہت سا مال خمس اور فئے کے طور پر حاصل ہوا تو آپ نے اپنی پالیسی تبدیل کر دی۔ آپ نے اسلام لانے میں سبقت کرنے والوں کو اور اسلام کی نمایاں خدمات انجام دینے والوں کو عام افراد سے زیادہ حصے دیئے۔ جن افراد نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ

[۵۵] ابو عبید۔ کتاب الاموال ص ۵۹ نیز ملاحظہ ہو بلاذری: فتوح البلدان ص ۱۵۶۔

[۵۶] ابو یوسف، کتاب الخراج ص ۲۹

کو کس طرح طرح کی مصیبتیں جھیلی تھیں، اسلام کے لئے اپنا گھر بار چھوڑ کر ہجرت کی تھی اور مدینہ کے ابتدائی دور میں آپ کے ساتھ مل کر کفار سے جنگیں کی تھیں ان کو آپ نے بعد میں ایمان لانے والوں سے زیادہ حصوں کا مستحق قرار دیا۔ تقسیم فئے میں مساوی سلوک کی جگہ ترجیحی سلوک کا ایک بڑا سبب یہ تھا کہ آپ کو یہ کسی طرح گوارا نہ تھا کہ جن لوگوں نے اسلام میں داخل ہونے سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف جنگیں لڑی تھیں ان کو ان لوگوں کے برابر کے حصے دیے جائیں جنھوں نے ابتدا ہی سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شانہ بشانہ کفار سے جنگ کی تھی۔

قال: لا اجعل من قاتل رسول اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم کمن قاتل معہ [1]	آپ نے فرمایا: جن لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف جنگ کی تھی ان کو میں (تقسیم فئے میں) اُن کے برابر نہیں کر سکتا جنھوں نے آپ کے ساتھ ہو کر جنگ کی تھی۔

اس نئے طریق کار کے حق میں جو سیاسی، معاشرتی، نفسیاتی اور دینی دلائل دیئے جا سکتے ہیں وہ واضح ہیں۔ لیکن معاشی طور پر اس کا نتیجہ یہی ہو سکتا تھا کہ سماج کے اندر تقسیم دولت میں مزید ناہمواری پیدا ہو۔ چنانچہ آٹھ سال[2] تک اس پالیسی پر عمل کرنے کے بعد اپنے دور خلافت کے آخری سال میں حضرت عمرؓ نے اپنی رائے پھر تبدیل کی اور آئندہ تقسیم فئے میں مساوات برتنے کا ارادہ ظاہر کیا۔

حدثنا عبد الرحمٰن بن مہدی	ہم سے عبد الرحمٰن بن مہدی نے انھوں نے ہشام بن سعد سے
عن ہشام بن سعد عن زید بن	انھوں نے زید بن اسلم سے اور انھوں نے اپنے والد سے
اسلم عن ابیہ قال: سمعت عمر یقول:	روایت کرتے ہوئے حدیث بیان کی ہے کہ انھوں نے کہا
لئن عشت الی ھذا العام المقبل لَاُلحقنّ	کہ میں نے عمر کو یہ کہتے سنا ہے کہ " اگر میں آئندہ سال اس
آخر الناس باوّلھم حتی یکونوا	دن تک زندہ رہا تو (تقسیم فئے میں) آخر کے لوگوں کو سرفہرست
بیّاناً واحداً:	لوگوں سے ملا دوں گا تاکہ سب مساوی ہو جائیں ۔

---

[1] ابو یوسف: کتاب الخراج ص ۵۰۔

[2] ۱۵ھ تا ۲۳ھ۔

[قال عبد الرحمن: بتأنا واحدا شيئا واحدا] ۱؎

[عبد الرحمن نے کہا: بتانا واحدا کے معنی یہ ہیں کہ ایک ہی جیسے ہو جائیں]

اسی روایت کو ابن سعد نے ان الفاظ میں نقل کیا ہے:-

"سمعت عمر بن الخطاب يقول: "والله لئن بقيت الى هذا العام المقبل لالحقن آخر الناس باولهم ولاجعلنهم رجلا واحدا." ۲؎

میں نے عمر بن الخطاب کو یہ کہتے سنا ہے کہ: "خدا کی قسم اگر میں آئندہ سال اس موقع تک زندہ رہا تو آخر لوگوں کو شروع کے لوگوں سے ملا دوں گا اور ان سب کو ایک جیسا کر دوں گا۔

.... عن زيد بن اسلم عن ابيه انه سمع عمر بن الخطاب قال: لئن بقيت الى الحول لالحقن اسفل الناس باعلاهم. ۳؎

زید بن اسلم اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے عمر بن الخطاب کو یہ کہتے سنا ہے کہ: اگر میں ایک سال اور زندہ رہا تو (فئے میں حصے کے اعتبار سے) سب سے نیچے کے لوگوں کو سب سے اوپر کے لوگوں کے مساوی کر دوں گا۔

ولما رای المال قد كثر قال: "لئن عشت الى هذه الليلة من قابل لالحقن آخر الناس باولهم حتى يكونوا فى العطاء سواء". قال فتوفى رحمه الله قبل ذلك ۴؎

(راوی کہتا ہے کہ) جب آپ نے دیکھا کہ (فئے کا) مال بہت زیادہ آنے لگا ہے تو فرمایا "اگر میں آئندہ سال اس شب زندہ رہا تو (رجسٹر میں درج) آخر کے لوگوں کو شروع کے لوگوں سے ملا دوں گا تاکہ سارے لوگوں کو برابر برابر وظیفے ملنے لگیں۔ (راوی نے کہا کہ) آپ اس سے پہلے ہی انتقال فرما گئے اللہ آپ پر رحم فرمائے۔

۱؎ ابو عبید: کتاب الاموال ص ۴-۲۶۳-

۲؎ محمد ابن سعد: الطبقات الکبریٰ طبع بیروت جلد ۳ ص ۳۰۱-

۳؎ ایضاً۔

۴؎ ابو یوسف کتاب الخراج ص ۵۵۔

ان روایات سے یہ بات تو قطعی طور پر ثابت ہے کہ حضرت عمرؓ نے تقسیم فئے میں عدم مساوات برتنے کی پالیسی سے رجوع کر کے مساوات برتنے کا فیصلہ کر لیا تھا لیکن یہ واضح نہ ہو سکا کہ آپ نے یہ فیصلہ کس وجہ سے کیا تھا۔ کتاب الخراج کی مذکورہ بالا روایت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مال فئے کی کثرت اس نئے فیصلہ کا سبب بنی تھی۔ لیکن ہمیں یہ توجیہ کافی نظر نہیں آتی۔ سابقین اولین اور اسلام کی نمایاں خدمات انجام دینے والوں کا امتیاز برقرار رکھنے کا جو مقصد حضرت عمرؓ کے سامنے تھا وہ اسی وقت پورا ہو سکتا تھا جب مال فئے کی کثرت کے باوجود ان افراد کے حصے دوسرے افراد سے زیادہ رکھے جاتے، صرف مال فئے کی کثرت اس بات کے لئے کافی نہیں کہ ان کے امتیازی مقام کو نظر انداز کر دیا جائے، یہ بھی ممکن تھا کہ سب کے حصوں میں اضافہ کر دیا جاتا اور منتخب لوگ پھر بھی دوسروں سے زیادہ حصہ پاتے۔ نئے فیصلہ کے لئے ضروری ہے کہ حضرت عمرؓ کے سامنے کوئی ایسی مصلحت ہو جس کو وہ ان مصالح پر ترجیح دینے لگے ہوں جو امتیازی سلوک اور غیر مساوی تقسیم کے فیصلہ کے وقت ان کے سامنے تھے اور گیارہ سال تک برابر سامنے رہے۔

ہمارے نزدیک یہ نئی مصلحت، ان مفاسد کے ازالہ کی ضرورت تھی جو سماج کے اندر تقسیم دولت میں بڑھتے ہوئے تفاوت سے پیدا ہو رہے تھے، یا آئندہ پیدا ہو سکتے تھے۔ جن لوگوں کو دوسروں سے زیادہ حصے مل رہے تھے ان کے اندر معیار زندگی کو حد اعتدال سے زیادہ بلند کرنے، جائدادیں خریدنے اور جہاد فی سبیل اللہ کی طرف سے قدرے غافل ہو جانے کے رجحانات پیدا ہوتے دیکھ کر آپ کی بصیرت نے یہ پہچان لیا ہوگا کہ ان رجحانات کو غیر مساوی تقسیم فئے سے مزید تقویت حاصل ہوگی۔ دوسری طرف یہ بھی ممکن ہے کہ گیارہ سال تک امتیازی سلوک کرنے کے بعد اب آپ کے نزدیک اس طریقہ کو باقی رکھنا اتنا ضروری نہ رہ گیا ہو۔ کیونکہ جن افراد کو آپ ممتاز کرنا چاہتے تھے ان کو اس طویل عرصہ میں خاصا موقعہ مل چکا تھا۔

نئے فیصلہ کے مطابق جن لوگوں کو پہلے زیادہ حصہ مل رہا تھا ان کے حصہ میں کمی نہیں ہوتی بلکہ جو لوگ پہلے کم حصہ پاتے تھے ان کے حصہ میں اتنا اضافہ پیش نظر تھا کہ سب کے حصے برابر ہو جائیں۔ ایسا کرنا اسی وجہ سے ممکن ہو سکا تھا کہ فئے کا مال اب پہلے سے زیادہ تھا۔ کتاب الخراج کی مذکورہ بالا توجیہہ ہمارے

نزدیک فیصلہ کے صرف اسی پہلو پر منطبق ہوتی ہے۔

لیکن ایک دوسری روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کا ارادہ تھا کہ امیر لوگوں کی فاضل دولت لیکر غریبوں کے درمیان تقسیم کردیں۔

عن ابی وائل قال قال عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ لو استقبلت من امری ما استدبرت لاخذت فضول اموال الاغنیاء فقسمتها علی فقراء المهاجرین۔ [۱]	ابو وائل سے مروی ہے کہ عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے کہا: جو امور میں پہلے طے کرچکا اگر انھیں مجھے آئندہ بھی طے کرنے کا موقع ملتا تو میں امیروں سے ان کی فاضل دولت لے کر اُسے فقرائے مہاجرین کے درمیان تقسیم کردیتا۔

اپنے دورِ خلافت کے آخری برس میں حضرت عمرؓ کا یہ ارشاد واضح طور پر یہ بتاتا ہے کہ آپ سماج میں دولت کی تقسیم میں بڑھتی ہوئی ناہمواری سے پریشان رہنے لگے تھے، اور اس صورتِ حال کی روشنی میں اپنے بعض گذشتہ فیصلوں پر نظرِ ثانی کی ضرورت محسوس کرتے تھے اور ایک راست اقدام کے ذریعہ تقسیم دولت کے اندر پائے جانے والے تفاوت کو کم کرنے کا ارادہ رکھتے تھے۔ یہ روایت ہماری اس رائے کی بھی تائید کرتی ہے کہ تقسیم فئے کے بارے میں حضرت عمرؓ کے نئے فیصلے کی اصل وجہ گذشتہ پالیسی کے نتیجہ میں پیدا ہونے والی ناہمواری اور بڑھتی ہوئی عدم مساوات تھی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اموال فئے کی تقسیم میں مساوات کی پالیسی پر عمل نہیں کیا۔ مزید برآں آپ نے عراق و شام کی زمینوں کو جن کا مالیہ اب تک ریاست براہ راست کاشت کاروں سے وصول کرتی تھی، متعینہ خراج پر درمیانی افراد کو دینے کا طریقہ اختیار کیا۔ یہ افراد کاشت کاروں اور ریاست کے درمیان آگئے۔ ریاست کو متعینہ رقم ادا کرتے اور کاشت کاروں سے مختلف شرحوں کے مطابق لگان

[۱] طبری: تاریخ ص ۲۷۷۴، ۲ (حوادث ۲۳ھ) ابن حزم المحلی جلد ۶ ص ۱۵۸۔
ابن حزم نے لکھا ہے کہ اس روایت کی سند بہت صحیح اور پختہ ہے۔

وصول کرتے یا پیداوار میں شریک ہوجاتے اور اس طرح خود نفع کماتے۔ اسی چیز نے آگے چل کر زمینداری اور جاگیرداری کی شکل اختیار کرلی جس سے گوناگوں مفاسد رونما ہوئے۔ ابتداءً یہ طریقہ اس لئے اختیار کیا گیا تھا کہ ریاست کو مالیہ وصول کرنے میں سہولت ہو اور وہ ان انتظامی زحمتوں سے بچ سکے جو لاکھوں چھوٹے چھوٹے کاشت کاروں سے مالیہ وصول کرنے میں اسے اٹھانی پڑتی تھی اس طریقہ کو اختیار کرنے سے ریاست کی آمدنی بھی بڑھ گئی تھی لیکن یہ درمیانی افراد کاشت کاروں پر زیادہ بار ڈالنے لگے اور اپنا نفع بڑھانے لگے۔

مقررہ سالانہ وظائف کے علاوہ حضرت عثمانؓ نے متعدد افراد کو ان کی خدمات کی بناء پر فراخ دلی کے ساتھ مزید رقمیں بھی عطا کیں۔ پھر مروان بن حکم کے بعض تصرفات کے نتیجہ میں ایک خاص طبقہ — بنوامیہ — کو بیش از بیش مالی فوائد حاصل ہونے لگے۔

ان پالیسیوں کے نتیجہ میں اسلامی معاشرہ کے اندر تقسیم دولت میں پایا جانے والا تفاوت بہت بڑھ گیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اس پالیسی پر اعتراض تھا۔ آپ فئے کی تقسیم کے بارے میں وہی رائے رکھتے تھے جو حضرت ابوبکرؓ کی تھی۔ ؎[۵۱]

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا دور خلافت اضطراب کے عالم میں گذرا اور اس کے بعد سلاطین بنوامیہ نے نہ صرف یہ کہ معاشرہ میں دولت اور آمدنی کی تقسیم میں بڑھتی ہوئی ناہمواری کو کم کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی بلکہ ان کی پالیسی کے نتیجہ میں یہ تفاوت بڑھتا گیا۔ جب حضرت عمر بن عبدالعزیز خلیفہ ہوئے اور آپ نے زندگی کے مختلف شعبوں کو حقیقی اسلام کے مطابق از سر نو منظم کرنے کی کوشش کی تو معاشی نظام میں بھی متعدد اصلاحات عمل میں لائی گئیں۔ بے جا طریقہ پر دی ہوئی جاگیریں واپس لے کر ان کے اصلی مالکوں کو دی گئیں۔ جن سرکاری زمینوں کو لوگوں نے ذاتی ملکیت بنا لیا تھا ان کی سابق حیثیت بحال کی گئی اور آئندہ کے لئے ایسی زمینوں کی خرید و فروخت ممنوع قرار دے دی گئی۔ بعد میں آنے والے حکمرانوں نے ان اصلاحات کو ترک کر دیا اور حکومت کی معاشی پالیسی میں دوبارہ اسلام کے

۵۱؎ ابوعبید: کتاب الاموال ص ۳۴۳

اصولوں سے انحراف کی مختلف شکلیں نمودار ہونے لگیں۔

ہمیں اس حقیقت میں کوئی شبہ نہیں کہ قرآن وسنت کی تعلیمات کا صحیح مفہوم وہ ہے جو خلافت راشدہ کے عمل سے ہمارے سامنے آتا ہے۔ اسلام کسی فرد پر دولت کے کسب کے سلسلہ میں کوئی اصولی اور دائمی پابندی نہیں عائد کرتا لیکن اسے یہ بات پسند نہیں کہ دولت سماج کے ایک طبقہ میں مرکوز ہو کر رہ جائے۔ قرآن، سنتِ نبوی اور خلافتِ راشدہ کے نظائر کی روشنی میں ہم اطمینان کے ساتھ یہ رائے قائم کر سکتے ہیں کہ دولت اور آمدنی کی تقسیم کے اندر تفاوت کو کم کرنا اسلام کی معاشی پالیسی کا ایک رہنما اصول ہے۔

اس رائے کی مزید تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اسلام کو معاشرہ میں عیش پرستوں اور مُترفین کے طبقہ کا ظہور سخت ناپسند ہے۔ ہم اس کتاب کے پہلے باب میں یہ بات واضح کر چکے ہیں کہ قرآنِ کریم کے فلسفۂ تاریخ کی روشنی میں کسی معاشرہ میں عیش کوشی اور عیش پرستی کرنے والے طبقہ کا ظہور اور غلبہ اس معاشرہ کی ہلاکت اور بربادی کا پیش خیمہ ہے۔ تاریخ ہمیں یہ بتاتی ہے کہ تقسیم دولت میں بڑھتا ہوا تفاوت اس طبقہ کے ظہور کے لئے راہیں ہموار کرتا ہے۔ اس بنا پر بھی یہ ضروری ہو کہ اسلامی ریاست اس بات کا اہتمام کرے کہ دولت اور آمدنی کی تقسیم میں روز افزوں تفاوت کا رجحان نہ جڑ پکڑ سکے۔

"کمرشل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت"

کا

تنقیدی جائزہ

جناب مولوی فضل الرحمٰن صاحب ایم اے ایل ایل بی (علیگ)
ادارۂ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی علی گڈھ

(۵)

اس سے ظاہر ہوتا ہو کہ تجارت کے لئے تراضی طرفین ضروری ہو اور عدم تراضی کی صورت میں وہ تجارت حلال کردہ تجارت کی حد سے نکل جائے گی۔ اس کے برخلاف "اکل بالباطل" کی بنیاد شریعت کی مخالفت ہے۔ چنانچہ اگر حصول مال کے کسی ایسے طریقے پر فریقین باہم رضامند ہو جائیں جو شریعت کی نظر میں حصول مال کا جائز طریقہ نہیں تو ان کی یہ باہمی رضامندی اس طریقے کو "اکل بالباطل" سے خارج نہیں کر سکتی۔ فاضل مولف کا یہ دعویٰ صحیح نہیں کہ "اگر کوئی تجارت ہو جس میں دونوں فریق کی رضامندی اور خوش دلی ہو تو وہ یقیناً اکل بالباطل نہ ہوگا" "تجارت عن تراض" کے جواز کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ اکل بالباطل نہ ہو اور اس کی یہ حیثیت دوسرے شرعی دلائل سے متعین ہوگی۔

یہ غلط فہمی ہے کہ تراضی طرفین سے ہر معاملہ جائز ہو سکتا ہو خواہ وہ شریعت کے خلاف ہو یا موافق اس کے برخلاف تجارت کی کسی شکل کے جائز ہونے کے لئے پہلے تو یہ ضروری ہے کہ از روئے شریعت وہ معاملہ جائز ہو دوسرے یہ کہ معاملہ تراضی طرفین سے ہو۔ کمرشل انٹرسٹ یا کوئی بھی دوسرا سودی کاروبار قرآن مجید کے حرمت ربا کے قانون کے تحت حرام ہے تراضی طرفین اس حرمت کو کس طرح زائل کر سکتی ہے۔ تراضی طرفین سے صرف وہ جائز معاملات باہم حلال ہو سکتے ہیں جن کا رکن فریقین کی رضا ہو۔

سود اُن حرام و ناجائز معاملات میں سے ہے جن کی حرمت پر کتاب و سنت سے مستقل دلائل قائم ہیں اور جن کی حلت و حرمت تراضیٔ طرفین سے بے نیاز ہے[1]

علاوہ بریں کسی تاویل کے ذریعہ یہ ثابت نہیں کیا جا سکتا ہے کہ کمرشل انٹرسٹ کا معاملہ شریعت کے نزدیک تجارت کا معاملہ ہے۔ سود کی حرمت کے منکرین کے جواب میں قرآن مجید نے 'سود' اور 'بیع' کے مماثل ہونے کو باطل قرار دیا ہے اور ایک کو حلال اور دوسرے کو حرام بتایا ہے[2] اس صورت میں کمرشل انٹرسٹ کو تجارت پر قیاس کرنے کی کیا صورت باقی رہ جاتی ہے۔ "کمرشل انٹرسٹ پر جو تجارت کی جاتی ہے" اس کا' یا اس تجارت کے بارے میں تراضیٔ طرفین کا اثر کمرشل انٹرسٹ پر پڑنے' کا کوئی سوال نہیں اٹھتا کیونکہ یہ دو علیحدہ اور مستقل معاملات ہیں جن میں ایک کا دوسرے سے کوئی تعلق نہیں کمرشل انٹرسٹ کا معاملہ قرضخواہ اور قرضدار کے درمیان ہوا۔ قرضدار اس روپے سے جو تجارت کرتا ہے خواہ وہ قرضخواہ سے تجارت کرے یا کسی دوسرے شخص سے' وہ اس قرض کے معاملہ کے علاوہ اپنی ایک آزاد حیثیت رکھتا ہے۔ اگر فاضل مولف کمرشل انٹرسٹ کے معاملہ کو تجارت کا معاملہ قرار دیکر اسے تراضیٔ طرفین کے ذریعہ جائز کرنا چاہتے ہیں تو دلائل کی منطقی ترتیب یہ ہونی چاہیئے کہ اول وہ قرآن مجید کے علی الرغم یہ ثابت کرنے کہ سود یا کمرشل انٹرسٹ کا معاملہ تجارت کا معاملہ ہے دوسرے یہ معاملہ شریعت کی نظر میں جائز ہے تیسرے کیونکہ یہ تراضیٔ طرفین سے ہوا ہے اس لئے' اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ' کے پیش نظر حلال ہے اور حلت کی دلیل

---

[1] کسی ملک کے قانونِ عقود (CONTRACT LAW) کو اٹھاکر دیکھ لیجئے معلوم ہو جائے گا کہ عصری نظامہائے قوانین بھی اس اصول کو تسلیم کرتے ہیں کہ عقد (CONTRACT) کے صحیح (VALID) ہونے کی ایک بنیادی شرط جو تراضیٔ طرفین (MUTUAL CONSENT) سے مقدم ہے یہ ہے کہ عقد خلاف قانون (UNLAWFUL) نہ ہو۔ اگر کوئی عقد کسی غیر قانونی امر پر ہو یا کسی غیر قانونی مقصد سے ہوا (AGAINST LAW OR FOR AN UNLAWFUL PURPOSE) تو وہ بہرحال باطل (VOID) ہے خواہ تراضیٔ طرفین رہی ہو یا نہ رہی ہو۔ تراضیٔ طرفین صرف اسی وقت موثر ہو سکتی ہے جب عقد بذات خود دائرۂ قانون میں ہو (IS IN ITSELF LAWFUL)۔

[2] ذلک بانہم قالوا انما البیع مثل الربوا واحل اللہ البیع وحرم الربوا الخ۔ سورۂ بقرہ۔

کے ان تینوں مقدمات کا فراہم ہونا معلوم۔

موصوف نے مذکورہ مباحث کے بعد مقالہ کے اخیری حصہ میں چودہ صفحات میں ربوا کی حقیقت اور حرمتِ ربوا کی علت پر گفتگو کی ہے۔ یہ دونوں مباحث سود کے سلسلہ میں بنیادی اہمیت کے حامل ہیں اور سود کے بارے میں کسی نتیجہ پر پہونچنے کے لئے ان پر سیر حاصل بحث انتہائی ضروری ہو۔ فروعی مباحث میں اُلجھنے کے بجائے فاضل مولف کو ان اہم اور بنیادی مسئلوں کو طے کرنا چاہیئے تھا۔ مگر بڑا افسوس ہے کہ ان مباحث کو مؤخر کرنے کے علاوہ جس غیر معمولی اہمیت کے حامل ہیں مؤلف کی بحث اتنی ہی سطحی، غیر مدلل اور غیر تشفی بخش ہو۔

ربوا کی حقیقت پر گفتگو کرتے ہوئے مؤلف نے کم و بیش وہی باتیں دہرائی ہیں جو وہ ربوالفضل کے سلسلے میں پچھلے مقالہ میں لکھ چکے ہیں یعنی "مختصر لفظوں میں یوں سمجھئے کہ جب تک ظلم کا پہلو موجود نہ ہو اس وقت تک محض کمی بیشی کے فرق کو ربوا نہیں کہا جائیگا[1]۔ کمی بیشی کے بارے میں فاضل مؤلف کے موقف کی کمزوری پچھلے مقالہ پر گفتگو میں واضح کی جا چکی ہو۔ ظلم کے بارے میں اپنے موقف کی تائید میں آپ نے ان احادیث و آثار کو پیش کیا ہو جن سے معلوم ہوتا ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام نے قرض کی رقم واپس کرتے وقت زیادہ دیا۔ ان احادیث و آثار کو اس بحث میں پیش کرنا خلط مبحث سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔ قرض لیکر خوش دلی اور اپنی مرضی سے زیادہ بہتر ادا کرنے کے جواز میں کسی کو کلام نہیں[2]۔ سوال سارا اس بات کا ہو کہ قرض کی رقم کے علاوہ مشروط زیادتی کا لین دین ربوا ہے یا نہیں۔ موصوف جن روایات کو اپنے موقف کی تائید میں لائے ہیں وہ درحقیقت خود اُن کے خلاف ہیں کیونکہ زیادتی کی شرط کے بعد خوش دلی اور مرضی ختم ہو جاتی ہے اور قرضدار اس زیادتی کی ادائیگی کا پابند ہو جاتا ہے لیکن اگر یہ کہا جائے کہ باوجود شرط کے خوش دلی اور مرضی رہتی ہے (جس کا مطلب یہی ہوگا کہ شرط کے باوجود مقروض کو حق یا اختیار رہتا ہے کہ اس مشروط زیادتی کو ادا کرے یا نہ کرے) تو یہ بات عقل سے بالا ہے کہ اگر ایسا ہی ہے تو قرض کے معاملہ میں زیادتی کی شرط[3] کا فائدہ کیا ہے۔

---

[1] کمرشل انٹرسٹ ص ۹۹ [2] نادر ہے کہ یہ صرف قرض کی حد تک درست ہے۔ ربوالفضل کی صورتوں میں خوش دلی سے تفاضل ہو تب بھی وہ ربوا ہے۔ [3] واضح رہے کہ شرط کے لئے یہی ضروری نہیں ہو کہ اس کا ذکر صراحتاً کیا گیا ہو۔ شرط عرفاً اور دلالۃً بھی ہو سکتی ہے۔

اس جگہ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ شرط کے قبول کرنے کی حد تک تو فریق ثانی کی خوش دلی اور رضی پائی گئی اور جواز کے لئے اتنا کافی ہے کیونکہ اس وقت پیش کردہ روایات سے استدلال نہیں کیا جا سکے گا اور کوئی دوسری روایت اثبات مدعا کے لئے لانی پڑے گی جس کی وجہ یہ ہے کہ ان روایات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابۂ کرام کے قول یا فعل کسی سے یہ ثابت نہیں کیا جا سکتا کہ زیادتی کا لین دین کسی شرط کے تحت کیا گیا (صراحۃً، عرفاً یا دلالۃً) مشروط زیادتی کا جواز غیر مشروط زیادتی ثابت کرنے والی روایات سے نہیں لایا جا سکتا۔

حرمتِ ربوا پر فاضل مؤلف نے جو کچھ سپرد قلم کیا ہے اس سے اتفاق کرنا ممکن نہیں، موصوف کا کہنا ہے کہ ربوا کو حرام قرار دیتے ہوئے اس کی حرمت کی اصل علت خدا نے یوں بیان فرمادی ہے کہ ' لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ ' (نہ ظالم بنو نہ مظلوم) یعنی ربوا ہر وہ کاروبار ہے جس میں کوئی فریق ظالم یا مظلوم ہو جائے، جب ایک فریق ظالم ہوگا تو دوسرا خود بخود مظلوم ہو جائے گا۔ ان دو لفظوں میں ربوا کی ساری کائنات سمٹ کر آگئی ہے اور یہی مضمون حدیث میں لَاضَرَرَ وَلَاضِرَار کے دو لفظوں میں بیان کیا گیا ہے یعنی نقصان پہونچایا جائے نہ نقصان اٹھایا جائے۔ پس جہاں دونوں فریقوں کا فائدہ ہو وہ ربح ہے اور جہاں صرف ایک فریق کا فائدہ اور دوسرے کا نقصان ہو وہ ربوا ہے۔ اگر کسی جگہ ربح اور ربوا کے دونوں پہلو پائے جاتے ہوں تو غالب پہلو کے مطابق ہی حکم لگایا جائے گا۔ [۱] اس اقتباس سے معلوم ہوتا ہے کہ موصوف کے نزدیک حرمتِ ربوا کی علت ظلم ہے یعنی معاملہ میں ظلم پایا جائیگا وہ ربوا کا معاملہ ہوگا اگرچہ اس میں شک نہیں کہ ربوا میں سراسر ظلم ہے لیکن یہ کہنا کسی طرح صحیح نہیں کہ جس معاملہ میں بھی ظلم پایا جائے وہ معاملہ ربوا کا معاملہ ہو کتنے ہی معاملات ایسے ہیں جنہیں سراسر ظلم ہی مگر وہ ربوا نہیں کہلائے جا سکتے مثلاً کسی مزدور کی مزدوری دبا لینا یقیناً ظلم ہے لیکن اسے ربوا نہیں کہا جا سکتا۔ شرک خود سب سے بڑا ظلم ہے لیکن مشرک کو سود خوار نہیں کہہ سکتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ربوا میں ظلم کی ایک مخصوص صورت ہوتی ہے جو شریعت نے متعین کردی ہے اور وہ ہے راس المال پر بلاعوض زیادہ ستانی، یہ صورت جس جگہ پائی جائے گی ربوا کہلائے گی۔ مؤلف نے لَاضَرَرَ وَلَاضِرَار کو اس

---

[۱] کمرشل انٹرسٹ ص ۹۱۔

آیت کی تفسیر میں پیش کرکے اُسے سود کی حقیقت وعلت پر منطبق کر دیا ہو اور کہا ہو کہ جہاں دونوں فریق کا فائدہ ہو وہ منع ہے اور جہاں ایک کا فائدہ اور دوسرے کا نقصان ہو وہ ربا ہو - حالانکہ قمار میں بعینہٖ یہی دوسری صورت ہوتی ہے تو کیا قمار اور ربوا اپنی حقیقت کے اعتبار سے ایک ہو جائیں گے۔

قطع نظر ان خامیوں کے اصل سوال یہ ہے کہ حرمت ربوا کی علت کا استخراج "لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ" سے ہوتا ہے یا نہیں - اس موضوع پر بحث کرنے کے لئے ضروری ہے کہ "لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ" کا سیاق و سباق پیش نظر رہے۔

اِنَّ الَّذِيْنَ يَاْكُلُوْنَ الرِّبٰوا لَا يَقُوْمُوْنَ	جو لوگ کھاتے ہیں سود نہیں اٹھیں گے قیامت کو مگر جس طرح
اِلَّا كَمَا يَقُوْمُ الَّذِيْ يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطٰنُ مِنَ	اٹھتا ہو وہ شخص کہ جس کے حواس کھو دیئے ہوں جن نے لپٹ کر۔ یہ
الْمَسِّ ۔ ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ قَالُوْا اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ	حالت ان کی اس واسطے ہوگی کہ انھوں نے کہا کہ سوداگری بھی تو ایسی
الرِّبٰوا وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا ،	ہی ہے جیسے سود لینا حالانکہ اللہ نے حلال کیا ہے سوداگری کو اور
فَمَنْ جَآءَهٗ مَوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّهٖ فَانْتَهٰى فَلَهٗ	حرام کیا ہے سود کو۔ پھر جس کو پہونچی نصیحت اپنے رب کی طرف سے
مَا سَلَفَ وَاَمْرُهٗٓ اِلَى اللّٰهِ وَمَنْ عَادَ	اور وہ باز آگیا تو اس کے واسطے ہے جو پہلے ہو چکا اور معاملہ
فَاُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ النَّارِ هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ	اس کا اللہ کے حوالے ہو اور جو کوئی پھر سود لیوے تو وہی لوگ ہیں
يَمْحَقُ اللّٰهُ الرِّبٰوا وَيُرْبِي الصَّدَقٰتِ وَاللّٰهُ	دوزخ والے وہ اس میں ہمیشہ رہیں گے مٹاتا ہو اللہ سود کو اور
لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ اَثِيْمٍ ۔ اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا	بڑھاتا ہے خیرات کو اور اللہ خوش نہیں کسی ناشکر گنہگار سے۔
وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا	جو لوگ ایمان لائے اور عمل نیک کئے اور قائم رکھا نماز کو اور دیتے رہے
الزَّكٰوةَ لَهُمْ اَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ ۚ وَلَا خَوْفٌ	زکوٰۃ اُن کے لئے ثواب اُن کا اپنے رب کے پاس اور نہ اُن کو خوف ہے
عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ	اور نہ وہ غمگین ہونگے۔ اے ایمان والو ڈرو اللہ سے اور چھوڑ دو جو کچھ باقی رہ گیا
اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوا	ہو سود اگر تم کو یقین ہو اللہ کے فرمانے کا۔ پھر اگر نہیں چھوڑتے تو تیار ہو جاؤ
اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ ، فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا فَاْذَنُوْا	لڑنے کو اللہ سے اور اس کے رسول سے اور اگر توبہ کرتے ہو تو تمہارے واسطے
بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَاِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ	ہے اصل مال تمہارا نہ تم کسی پر ظلم کرو اور نہ کوئی تم پر اور اگر تنگ دست

رُءُوْسُ اَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ۔ وَاِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ اِلٰى مَيْسَرَةٍ وَاَنْ تَصَدَّقُوْا خَيْرٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ۔ وَاتَّقُوْا يَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِيْهِ اِلَى اللّٰهِ ثُمَّ تُوَفّٰى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُوْنَ (سورۂ بقرہ)

ہے تو مہلت دینی چاہیئے کشایش ہونے تک اور بخش دو تو بہت بہتر ہے تمہارے لئے اگر تم کو سمجھ ہو اور ڈرتے رہو اس دن سے کہ جس دن لوٹائے جاؤ گے اللہ کی طرف پھر پورا دیا جائے گا ہر شخص کو جو کچھ اس نے کمایا اور ان پر ظلم نہ ہوگا۔ [٥]

مذکورہ آیات میں قیامت کے ان سود خواروں کی حالت کے بیان کے علاوہ بیع و ربوا میں بنیادی فرق، صدقات و ربوا کا مآل کار، اور حرمت ربوا کے حکم کے بعد سود خواری سے باز رہنے والے کا حال اور اس کے برخلاف حکم سے سرتابی کرنے والے کی سزا کی وضاحت کے بعد مومنوں سے ان کے ایمان و یقین کے ثبوت کے طور پر یہ مطالبہ کیا جاتا ہے کہ جو کچھ سود باقی رہ گیا ہے اسے چھوڑ دیں۔ بصورت دیگر اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کرنے کے لئے تیار ہو جائیں۔ توبہ کر لینے کی صورت میں انھیں صرف اپنے راس المال کی واپسی کا حق ہوگا۔ اس کے بعد ارشاد ہوتا ہے "لا تظلمون ولا تظلمون" نہ تم کسی پر ظلم کرو اور نہ کوئی تم پر جس کا مطلب "فَانْتَهٰى فَلَهٗ مَا سَلَفَ وَاَمْرُهٗٓ اِلَى اللّٰهِ" "وَذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوٓا اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ" اور "فَلَكُمْ رُءُوْسُ اَمْوَالِكُمْ" کی تصریحات کی روشنی میں یہی ہے کہ قرآن کو اس بات کا اظہار مقصود ہو کہ (اے قرضخواہو!) تم راس المال پر زیادتی کے طالب بن کر قرضدار پر ظلم نہ کرو، دوسری طرف وہ (قرضدار) لوگ جو حرمت ربوا سے قبل تمہارے راس المال پر تمہیں بطور سود جو رقم ادا کر چکے ہیں وہ تمہارے اوپر یہ ظلم نہ کریں کہ اس ادا کردہ رقم کو راس المال میں سے کم کر لیں۔ تمہیں اپنے پورے راس المال لیکن صرف راس المال کی واپسی کا حق حاصل ہے۔ گویا یہ آیت ایک طرف تو صرف راس المال کی واپسی کے علاوہ قرضخواہ کا کوئی حق کسی قسم کی زیادتی پر نہ صرف یہ کہ تسلیم نہیں کرتی بلکہ اسے ظلم قرار دیتی ہے اور اتنا بڑا ظلم کہ حرمت سود کے بعد اس طرح کے مطالبے کی صورت میں اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلان جنگ سناتی ہے دوسری طرف وہ اس بات کو ظلم قرار دیتی ہے کہ ان

---

[٥] ترجمہ شیخ الہند کا ہے

رقموں کو جو حرمت ربوا سے قبل سود کے طور پر ادا کی گئیں راس المال کی ادائیگی میں محسوب کر دیا جائے۔ اس طرح لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ' کے فقرے سے اس طرز عمل کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے جو سودی کاروبار کے فریقین کو حرمت ربوا کے قانون کے نفاذ کے بعد اختیار کرنا ہو نہ کہ بزعم مؤلف ربوا کی حقیقت وعلت کا اظہار۔ اس آیت سے اس مخصوص ظلم سے بچنے کا حکم ملتا ہے جو ربوی معاملات کی حرمت کے بعد قرضخواہ اور قرضدار ایک دوسرے کے ساتھ کر سکتے ہیں۔ سارے معتمد مفسرین نے آیت کے اس ٹکڑے کا مطلب یہی بتایا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ آیت کے سیاق و سباق سے اسی مطلب کی تائید نکلتی ہے۔

جن آیات سے ربوا کی حقیقت اور علت پر روشنی پڑتی ہے ان سے مؤلف نے اغماض برتا ہے۔ مذکورہ آیات میں 'ذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوا' اور 'ان تبتم فلکم رؤس اموالکم' کے ٹکڑے اس سلسلہ میں بڑے اہم ہیں ذروا ما بقی من الربوا' میں 'ما' عام ہے جس سے یہ مطلب نکلتا ہے کہ ربوا کی رقم میں سے جو کچھ (WHAT SOEVER.) بقایا رہ گیا (خواہ اس کی نوعیت کچھ ہو صرفی یا پیداواری) اس کو چھوڑنے کا حکم دیا جا رہا ہے۔ اس کے بعد اِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوْسُ اَمْوَالِكُمْ' میں 'فَلَكُمْ' کی تقدیم سے معلوم ہوتا ہے کہ سودی کاروبار سے باز آجانے کی صورت میں قرضخواہ صرف اپنے راس المال کی واپسی کا حقدار ہے اور راس المال کے علاوہ اور کسی چیز کا حق حاصل نہیں۔ ان دونوں آیتوں کو پیش نظر رکھنے سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ قرضخواہ کو صرف راس المال کی واپسی کا حق حاصل ہے۔ وہ اس پر جو بھی مشروط زیادتی لینا چاہے گا خواہ قلیل ہو یا کثیر ربوا سمجھی جائے گی اور 'ذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوا' کے پیش نظر حرام قرار پائے گی کیونکہ جس چیز کو چھوڑنے کا حکم دیا گیا ہے وہی ربوا ہے جس کی حقیقت راس المال پر اضافہ ہے۔ 'لکم رُءُوْس اموالکم' صرف راس المال کہ اس پر متنبہ کرنا مقصود ہے کہ ربوا کی حقیقت راس المال پر زیادتی ہے عام اس سے کہ اس زیادتی کی شرح کیا ہے یا مقصد استقراض کیا ہے۔ رہا 'مشروط' کی قید کا سوال وہ اس سے ظاہر ہے کہ یہاں گفتگو ان ہی زیادتیوں کے بارے میں چلی آرہی ہے جو نہ صرف پہلے سے طے تھیں بلکہ جن کی کچھ اقساط ادا بھی ہو چکی تھیں یا جن کی پوری ادائیگی کی جانی باقی تھی ان زیادتیوں

کی مقدار اور ان کی ادائیگی کی شکل خواہ صراحتہً طے ہوئی ہو یا از روئے رسم ورواج قرار پائی ہو دونوں صورتوں میں مشروط سمجھی جائے گی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول وفعل اور صحابۂ کرام کے عمل سے یہی نتیجہ نکلتا ہے۔ تمام فقہا کا اتفاق بھی اسی پر ہے کہ سود راس المال پر مشروط زیادتی کو کہتے ہیں اور اُمّتِ مسلمہ کا عملِ متوارث بھی یہی ہے۔

چوتھا اور آخری مقالہ "سود کا مسئلہ" جناب عطاء اللہ پالوی صاحب کا تحریر کردہ ہے۔ اور اکتیس صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔ پالوی صاحب سنت کو شرعی احکام کا ماخذ سمجھنے سے انکار کرتے ہیں چنانچہ ان کے مقالے میں وہ ساری بے اعتدالیاں موجود ہیں جو منکرین حدیث کی تحریروں کی نمایاں خصوصیت ہیں۔ سنت کے دینی احکام کے ماخذ ہونے پر اتنا لکھا جا چکا ہے اور اتنے واضح دلائل اس پر قائم ہو چکے ہیں کہ اس جگہ اس کے بارے میں کوئی تفصیلی تحریر پیش کرنے کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی۔ اتنا ضرور عرض کرنا ہے کہ کتاب اللہ کی من مانی تفسیر اور من گھڑت تشریح کرنے پر سب سے بڑی روک سنت کی لگی ہوئی ہے اس لئے کجراہ ذہن قرآن کی خود ساختہ تاویلات کرنے کے لئے سب سے پہلے اس بندش کو توڑ پھینکنے کی کوشش کرتے ہیں اور تماشا یہ ہے کہ یہ سب قرآن فہمی، قرآن کی پیروی اور اسلام کی حفاظت کے نام پر کیا جاتا ہے۔ ایک دفعہ اس قید سے آزاد ہونے کے بعد ہر با ہمت جو تھوڑی سی بھی صلاحیت بولنے یا لکھنے کی رکھتا ہو اپنے خانہ ساز تخیلات بلکہ توہمات کو بڑی آسانی سے خدائی مرضی اور حکم خداوندی بنا کر پیش کر سکتا ہو۔ پالوی صاحب بھی، جو کہ خدا کی کتاب کی تشریح وتفسیر پر اس قسم کی غیر ضروری پابندیوں کے قائل نہیں۔ اپنی بے بنیاد ذہنی نا پاک ڈہنیوں کو اللہ کے حکم کے نام سے لوگوں کے سر منڈھنا چاہا ہو۔ اس سعی نا مشکور کے دوران انھوں نے اس بات کے سوچنے کی زحمت قطعی گوارا نہیں کی ہو کہ اگر کتاب اللہ کی وہ تفسیر وتشریح کوئی قدر وقیمت نہیں تی ہو جو قولی فعلی یا تقریری طور پر اس ذاتِ گرامی صلی اللہ علیہ وسلم نے دنیا کے سامنے پیش کی جس پر وہ کتاب اتاری گئی تھی اور جو اس کی تبیین وتعلیم پر اللہ کی طرف سے مامور بھی تو خود پالوی صاحب کی مزخرفات کو کون پوچھے گا۔

دوسری انتہائی عجیب بات جو پالوی صاحب نے پیش کی ہو یہ ہے کہ قرآن کو سمجھنے کے لئے صرف اتنا

کافی ہے کہ ترجمہ دیکھ لیا جائے اور تاکید فرماتے ہیں کہ "ہمیں تمام مسائل حیات میں صرف قرآن کو خود ہی رہنما بنانا چاہیے، مسائل حیات میں قرآن کو رہنما بنانے کا مطلب یہ سمجھنا کہ ترجمہ پڑھ پڑھ کر قرآن سمجھا جائے اور جو سمجھ میں آجائے اسے مرضی الٰہی سمجھ لیا جائے پالوی صاحب ہی کے ذہن میں آسکتا ہے۔ یہاں دراصل پالوی صاحب کے ذہن میں دو مختلف باتیں گڈمڈ ہوگئی ہیں ایک تو ترجمہ کی اہمیت اور ضرورت دوسرے ترجمہ کی حیثیت وحقیقت اور اس کا مقام۔ اس گڈمڈ کا نتیجہ یہ ہے کہ ان کی سمجھ میں یہ بات نہیں آتی کہ ترجمہ کا فائدہ مند ہونا اور احکام الٰہی معلوم کرنے کے لئے محض ترجمہ پر انحصار کرلینا دو بالکل مختلف باتیں ہیں۔ ترجمۂ قرآن کی اہمیت اپنی جگہ مسلّم اور اس کی افادیت سے انکار سراسر نادانی مگر اس سے کہیں بڑی نادانی محض ترجمہ پر اکتفا کرلینا ہے۔

ترجمہ کچھ حدود کا پابند ہے۔ اس کی کچھ نارسائیاں ہیں، اس کی کچھ ایسی کوتاہیاں ہیں جن سے بہترین ترجمہ بھی پاک نہیں رہ سکتا جن کی وجہ سے ترجمہ کبھی مکمل طور پر اصل کے مانند نہیں ہوسکتا۔ ترجمہ کا مقصد یہ ہوتا بھی نہیں کہ اصل کو اپنی پوری خصوصیات کے ساتھ بعینہ دوسری زبان میں منتقل کردیا جائے عبارت کا زور، الفاظ کا شان وشکوہ، کسی زبان کا مخصوص اسلوب بیان، عبارت کا آہنگ، ترنم اور نغمگی وغیرہ بہت سی ایسی چیزیں ہیں جو اپنے مجموعی اثرات سے خاص نفسیاتی تاثرات پیدا کرنے میں بڑا دخل رکھتی ہیں اور دوسری زبان میں منتقل نہیں کی جاسکتیں۔ ترجمے کے ذریعے صرف مطالب اور وہ بھی ایک خاص حد تک منتقل کئے جاسکتے ہیں۔ لیکن اس پوری فضا کو جو متن پر چھائی ہوتی ہے اور کسی نہ کسی حد تک الفاظ کے جوڑ بند اور ان کی نشست سے پیدا شدہ تاثرات کی رہین منت ہوتی ہے منتقل کرنے کی کوئی صورت نہیں۔ ترجمہ کو چھوڑ دیجئے اگر کسی اچھے شعر کو اسی زبان کی نثر میں منتقل کردیا جائے تو اس کا سارا حسن غارت ہو کر رہ جاتا ہے اور اس کی نفسیاتی تاثیر اور سحر انگیزی کا طلسم ٹوٹ کر پارہ پارہ ہوجاتا ہے۔ یہ تو ان کتابوں کے ترجمے کے بارے میں ہے جو انسانی دماغ کی تخلیق ہیں اور جن کا مترجم اصل کتاب کے مصنف سے کہیں زیادہ قابلیت، علم، خوش ذوقی اور نزاکت احساس کا مالک ہوسکتا ہو لیکن جب معاملہ قرآن کے ترجمے کا ہو جس کے نہ صرف معنی بلکہ الفاظ بھی خالق کائنات کی طرف سے ہیں تو ایسی

مشکلات اٹھ کھڑی ہوتی ہیں جن کا تھوڑا بہت اندازہ کچھ وہی لوگ کر سکتے ہیں جنھوں نے قرآن کا ترجمہ براہِ راست عربی سے کیا ہو، جس نے عربی کی تھوڑی بہت واقفیت کے ساتھ قرآن کے چند ترجموں کا باہمی مقابلہ کیا ہے۔ قرآن عربی زبان میں ہے جو وسعت، معنی خیزی اور ایجاز میں اپنی مثال آپ ہے۔ ایک علیم وخبیر ذات نے اسے قیامت تک کے لئے انسانیت کا دستور العمل اور اس کے لئے مشعلِ ہدایت بنا کر بھیجا ہو۔ اس کے الفاظ میں وہ گیرائی، گہرائی، ایجاز، وسعت، معنویت اور لچک رکھی گئی ہے کہ رہتی دنیا تک اس سے مسائل کا حل حاصل کیا جا سکے۔ اس کی عبارت میں وہ معجز بیانی رکھی گئی ہے کہ جن و انس کی متفقہ کوششیں اس کی نظیر پیش کرنے سے عاجز ہیں۔ ایک طرف قرآن کا مصنف ہو، جامع جمیع کمالات اور متصف بہمہ صفات، جس کا علم ماضی، حال اور مستقبل کی قید سے ماوراء، جس کی قدرت ہمہ گیر اور جس کی حکمت اتھاہ ہے۔ دوسری طرف مترجم ایک انسان، شب و روز کا اسیر، حال و استقبال کی زنجیر میں گرفتار، جس کی نظر محدود، جس کی عقل کوتاہ اور جس کی رسائی بھی نارسا۔ مصنف اور مترجم کا جو فرق یہاں ہے وہ ڈھونڈے سے کہیں اور نہ ملے گا، اصل اور ترجمے میں یہ فرق کیسے قائم نہ رہے گا۔ قرآن کے کسی مترجم نے خواہ کسی ملک و ملت کا ہو یا کوئی بھی زبان بولتا ہو، یہ دعویٰ نہیں کیا اور نہ کر سکتا ہو کہ اس نے اصل کو مع اس کی تمام خصوصیات کے اپنی زبان میں منتقل کر دیا ہے۔ قرآن کے الفاظ کی شوکت کو، اس کی عبارت کی روانی کو، اس کے صوتی آہنگ کو جس سے عربی سے ناواقف آدمی کے دل کے تار بھی جھنجھنا اٹھتے ہیں کسی دوسری زبان میں منتقل کر دینا کسی انسان کے بس کی بات نہیں۔

قرآن کا ترجمہ ایسا ترجمہ جو حرف بحرف مطابق اصل ہو، محال ہے۔ وضاحت کے لئے تو ضخیم کتاب بھی ناکافی ہوگی۔ صرف چند اشارات پر اکتفا کی جاتی ہے جس سے تھوڑا بہت اندازہ کیا جا سکے گا۔ مفردات کو لیجئے، قرآن ان کا استعمال کبھی اپنے حقیقی معنیٰ میں کرتا ہے کبھی مجازی میں اور کبھی کنایہ کے طور پر، یہ استعمال کبھی تو لغوی ہوتا ہے کہ عربی میں ان کا استعمال قرآن سے پہلے بھی اسی طرح ہوتا تھا اور کبھی قرآن ان کا استعمال ایک نئی اصطلاح کے طور پر کرتا ہے مثلاً صلوٰۃ و زکوٰۃ کہ ان کا لغوی مفہوم کچھ اور ہے لیکن قرآن نے ان کا ایک دوسرا مفہوم پیدا کیا جو اسی کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس

کے علاوہ بعض مفردات مشترک المعنی ہیں جو کئی لغوی معنی رکھتے ہیں اور قرائن سے ان کے مرادی معنی متعین کئے جاتے ہیں۔ قرآن میں استعمال ہونے والے کتنے ہی مفردات ایسے ہیں جن کا ایسا ترجمہ جو اصل کے مطابق ہو دوسری زبانوں میں نہیں ملتا اور جو لفظ ترجمہ کے طور پر استعمال کیا جا رہا ہے وہ اس مفہوم کو پورا پورا ادا نہیں کرتا جو قرآنی لفظ کر رہا ہے۔

مثال کے طور پر سورۂ فاتحہ کی پہلی آیت "الحمد للہ رب العلمین" کے پہلے لفظ "الحمد" کو لیجئے۔ فی الحال "ال" کو چھوڑتے ہوئے ہم دیکھتے ہیں کہ اس لفظ کا ترجمہ اردو میں "تعریف" یا "ستائش"[1] اور انگریزی میں PRAISE[2] کیا گیا ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ کیا یہ دونوں لفظ حمد کے مفہوم کو پورے طور پر ادا کرتے ہیں یا نہیں۔

---

[1] ۱۔ سب تعریف اللہ کو ہے، جو صاحب سارے جہان کا : شاہ عبدالقادرؒ

۲۔ سب تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو پالنے والے سارے جہان کا : شیخ الہندؒ

۳۔ سب تعریفیں اللہ کو لائق ہیں جو مربی ہیں ہر ہر عالم کے : مولانا تھانویؒ

۴۔ ہر طرح کی ستائشیں اللہ ہی کے لئے ہیں جو تمام کائنات خلقت کا پروردگار ہے : ابوالکلام آزادؒ

۵۔ تعریف اللہ ہی کے لئے ہے جو تمام کائنات کا رب ہے : ابوالاعلیٰ مودودی

۶۔ (ساری) تعریف اللہ کے لئے ہے (وہ) سارے جہان کا مربی : عبدالماجد دریابادی

[2] 1- PRAISE BE TO GOD, THE LORD OF ALL CREATURES : SALE

2. " " " " LORD OF THE WORLDS. : RODWELL

3. " " " " THE CHERISHER AND SUSTAINER OF THE WORLDS: YUSUF ALI

4. " " " ALLAH, LORD OF THE WORLDS: PICKTHALL

5. " " " " LORD OF THE CREATION : DAWOOD

6. " BELONGS " ", THE LORD OF THE WORLDS : BELL

7. " " " GOD, THE LORD OF ALL BEING : ARBERRY-

'حمد' اس تعریف (ثناء جمیل[1]) کو کہتے ہیں جو زبان سے اس فعل جمیل کی کی جائے جو فاعل کے اپنے اختیار[2] سے سرزد ہوا ہو (خواہ اس فعل جمیل کا اثر حمد کرنے والے تک پہونچا ہو یا نہ پہونچا ہو) اس طرح کی ثناء کے علاوہ جو بھی ثناء ہوتی ہے عربی میں اسے مدح کہا جاتا ہے حمد نہیں۔ چنانچہ مدح المال' مدح الجمال اور مدح الریاض تو کہا جائیگا مگر اس جگہ حمد کا لفظ استعمال نہیں ہوگا۔

اس طرح حمد لغوی اعتبار سے مدح اور شکر دونوں سے مختلف ہے۔ شکر کسی متعین نعمت کے بارے میں بولا جاتا ہے، کسی صفت کے مقابلہ پر اس کا استعمال نہیں ہوتا۔ شکر مشکور کی وہ ثناء ہے جو اس کے احسان کی بنا پر کی گئی ہے۔ مزید برآں شکر صرف زبان سے ادا کی جانے والی تعریف نہیں ہے اس کی ادائگی اعضاء و جوارح سے بھی ہو سکتی ہے[3] اس کے برخلاف حمد کا استعمال محمود کی کسی صفت کی بنا پر ہوتا ہے خواہ محمود کی طرف سے کوئی احسان ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔[4] چنانچہ حمد کرنے والے دو طرح کے ہوئے۔ ایک شاکر جو کسی احسان کی

---

[1] ثناء کے ساتھ جمیل کی قید لگانے کا سبب یہ ہے کہ عربی میں ثناء کا لفظ مدح و ذم دونوں کے لئے آتا ہے۔ چنانچہ اثنی علیہ شرا' اور اثنی علیہ خیرا' دونوں آتے ہیں۔ دعائے قنوت میں آتا ہے' ونثنی علیک الخیر۔

[2] بعض اوقات فاعل غیر مختار کے بارے میں بھی حمد کا لفظ استعمال کر دیا جاتا ہے۔ مگر یہ اسی صورت میں ہوتا ہے جب فاعل غیر مختار کو اپنے نفع کے اعتبار سے فاعل مختار کا درجہ دیا جائے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے' انما یحمد السوق من ربحٍ' بعض لوگوں نے حمد کی تعریف سے اختیار کی قید کو حذف کر دیا ہے تاکہ حمد میں صفات کمال کی تعریف بھی داخل ہو جائے۔ وہ حمد کی تعریف یہ کرتے ہیں: وہ ثناء جمیل جو زبان سے کی جائے' خواہ اس کا تعلق فضائل سے ہو۔ یعنی محمود کی صفاتِ کمالیہ۔ یا فواضل سے۔ یعنی وہ فضائل جن کا اثر دوسرے تک متعدی ہو لیکن یہ ظاہر ہے کہ فضائل اور صفات کمال کی حمد ان افعال اختیاریہ ہی کی بنا پر ہوتی ہے جو ان صفات کمال پر مترتب ہوتے ہیں۔ حمد کے لفظ کا استعمال صفات ذاتیہ کے لئے یا باعتبار لغت کے ہوتا ہے اور ان صفات پر مترتب ہونے والے آثار کی طرف راجع ہوتا ہے۔ یا باعتبار عرف کے 'ایسے موقعوں پر حمد کا مجازی مفہوم رضا کا ہوتا ہے۔ [3] قرآن مجید میں آتا ہے" اعملوا آل داؤد شکرا۔

[4] حمد میں پسندیدگی تعجب محمود کی تعظیم (ربنا لک الحمد) اور حمد کرنے والے کا محمود کے سامنے پست ہونے کا مفہوم بھی داخل ہے (جیسے مصیبت زدہ کا الحمد للہ کہنا)

بنا پر تعریف کر رہا ہے خواہ زبان سے یا کسی دوسرے طریقہ سے) دوسرے صفات کی ثنا کرنے والا (جو محض اس صفت کی بنا پر زبان سے تعریف کر رہا ہے)

جہاں تک مدح کا تعلق ہے اس میں جیسا کہ بتایا گیا ممدوح کی خوبیوں کا ارادی اور اختیاری ہونا ضروری نہیں۔ حمد، مدح، شکر اور ثنا جمیل میں سے حمد کا لغوی اطلاق صرف اختیاری افعال پر ہوتا ہے اور صرف حمد ایسی تعریف ہے جو محمود کی اختیاری خوبیوں اور فضیلتوں کی بنا پر کی جاتی ہے۔

اب دیکھئے کہ کیا اردو کا تعریف یا ستائش اس مفہوم کو پورا کر دیتا ہے جو 'حمد' سے ظاہر ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ تعریف کا مفہوم اس اعتبار سے حمد سے زیادہ وسیع ہے کہ تعریف کے لئے یہ ضروری نہیں کہ اس کا استعمال ممدوح کی اختیاری خوبیوں اور فضیلتوں کے لئے کیا جائے۔ اس کا استعمال یکساں طور پر غیر اختیاری خوبیوں اور فضیلتوں کے لئے ہوتا ہے اور اس طرح درحقیقت یہ لفظ عربی لفظ 'مدح' کا ترجمہ ہے نہ کہ حمد کا۔ حمد کا لفظ محض صفت کی بنا پر آتا ہے، خواہ محمود کی طرف سے کوئی احسان ہوا ہو یا نہ ہوا ہو لیکن تعریف و ستائش کے لفظ کے استعمال کے لئے صفت کا ہونا ضروری نہیں۔ حمد کے اندر شکر کا مفہوم داخل ہے مگر تعریف و ستائش میں شکر کا مفہوم داخل نہیں۔ حمد میں پسندیدگی، تعجب، محمود کی تعظیم اور حامد کا محمود کے سامنے پست ہونے کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ تعریف و ستائش میں یہ چیزیں داخل نہیں۔ اعلیٰ بھی ادنیٰ کی تعریف کر سکتا ہے۔ 'الحمد للہ' سے معلوم ہوتا ہے کہ ذات باری قطع نظر اپنے احسانات (و فضل) کے خود اپنی صفات کمال، اختیاری خوبیوں اور فضیلتوں کی بنا پر محمود ہے، تعریف و ستائش کے الفاظ سے یہ مفہوم پیدا نہیں ہوتا۔

تعریف و ستائش کو چھوڑ دیجئے۔ کیا اردو میں کوئی دوسرا لفظ ایسا ہے جو حمد کے مفہوم کو پورا پورا ادا کر دے۔ تلاش سے معلوم ہو جائے گا کہ کوئی دوسرا لفظ بھی ایسا نہیں جو اس مشکل کو حل کر سکے۔ اس کے علاوہ 'مدح' کا ترجمہ بھی اردو میں 'تعریف یا ستائش' کیا جائے گا اور حمد اور مدح کا مفہوم گڈمڈ ہو جائیگا۔

یہ تو اس زبان کا حال ہے جو اپنے خزانۂ الفاظ کے لئے بڑی حد تک عربی کی مرہون منت ہے۔ انگریزی کا معاملہ جو زبانوں کے دوسرے خاندان سے تعلق رکھتی ہے اس سے کہیں زیادہ دقت طلب ہے۔ یہاں بھی PRAISE کا لفظ حمد کے مفہوم کو ادا نہیں کرتا۔ دوسری طرف یہی لفظ 'مدح' کے لئے بھی استعمال ہوتا

ہے۔ دوسرے متقارب المعنی[1] الفاظ میں سے بھی کوئی لفظ اس مفہوم کو ادا نہیں کرتا۔ اس کے علاوہ مدح کے ترجمے کے لئے بھی انہی الفاظ میں سے کسی کو لانا پڑے گا اور 'حمد' اور 'مدح' میں کوئی فرق نہ رہے گا۔

اب اس صورت میں یا تو یہ کیا جائے کہ 'حمد' کے ترجمے کے بجائے لفظ حمد ہی کو ترجمے میں رکھ دیا جائے لیکن اس صورت میں ایک تو ترجمہ کا مقصد ہی فوت ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں 'حمد' کے مفہوم کی تشریح کے لئے علیحدہ سے توضیحی نوٹ کی ضرورت پڑے گی دوسرے یہ کسی حد تک اُن زبانوں میں تو چل جائے گا جن میں عربی کے الفاظ ایک معقول تعداد میں مستعمل ہیں لیکن انگریزی کے ترجمے میں 'حمد' کا لفظ بعینہٖ رکھ کر اس کی تشریح کرنا انتہائی لغو حرکت ہوگی۔

یا دوسری صورت یہ ہے کہ ترجمہ میں کوئی ایک یا دو لفظ رکھنے کے بجائے ایک پوری تشریحی عبارت پیش کر دی جائے۔ مگر یہ ترجمہ نہ ہوگا۔ تفسیر یا تشریح ہوگی اور اس تفسیر یا تشریح میں جتنا دخل مترجم کی فہم اور اس کے علم کو ہوگا وہ ظاہر ہے۔

تیسری صورت صرف یہ رہ جاتی ہے کہ ترجمے میں کوئی ایسا لفظ رکھ دیا جائے جو کسی حد تک' خواہ ناقص طور پر ہی سہی' حمد کا تھوڑا بہت مفہوم ادا کر دے چنانچہ یہی کیا بھی گیا اور اس کا ترجمہ تعریف' ستائش یا PRAISE کر دیا گیا جس سے ایک ناقص طور پر حمد کا مفہوم ادا ہو گیا۔ یہ مترجمین کا قصور نہیں بلکہ اس حقیقت کی بنا پر ہے کہ ایک زبان کے کل الفاظ کے مترادفات دوسری زبان میں نہیں ملتے۔

اب اگر اس صورت میں کوئی شخص صرف ترجمہ پر انحصار کر کے بیٹھ جائے تو وہ اس ناقص مفہوم کو جو مترجم نے لفظ قرآنی کا پیش کیا ہے مرادِ خداوندی اور فہم مترجم کو قرآن سمجھے گا۔ اس کی رسائی اصل مفہوم تک کبھی نہ ہوگی۔

اب تک جو کچھ کہا گیا وہ اس حقیقت کے اظہار کے لئے تھا کہ قرآن میں بے شمار لفظ ایسے ہیں جن کا مکمل ترجمہ کسی بھی دوسری زبان میں ناممکن ہے لیکن دقت صرف اتنی ہی نہیں فرض کیجئے کہ کسی ایسے قرآنی لفظ کے ترجمہ کا مسئلہ

---

[1] APPRECIATION, ADMIRATION, ESTEEM, APPROVAL, APPROBATION, APPLAUSE, ADORATION, HONAGE LEULOGY COMMENDATION.-

درپیش ہے جس کے مفہوم سے پوری مطابقت رکھنے والا لفظ دوسری تمام زبانوں میں موجود ہو۔ لیکن اس کے باوجود یہ ضروری نہیں کہ جو مجازات، کنایات اور استعارات عربی میں اس لفظ کے ہیں بعینہ دوسری تمام زبانوں میں بھی ہوں۔ مثلاً غائط کے حقیقی معنیٰ پست زمین کے ہیں' جاء احد منکم الغائط[1] ' کے حقیقی معنیٰ 'تم میں سے کوئی پست زمین سے آیا۔ مگر عربی میں کنایہ ہے قضائے حاجت سے مگر مثلاً اردو یا انگریزی میں پست زمین سے آنا' قضائے حاجت کے لئے استعمال نہیں ہوتا یا مثلاً 'افضی الی' کے حقیقی معنیٰ[2] 'وصل (وہ پہنچا) کے آتے ہیں۔ اسی طرح 'رفث' کے معنی حقیقی[3] فحش بات کرنے کے ہیں مگر قرآن میں یہ دونوں لفظ کنائے کے طور پر وظیفۂ زوجیت کے لئے استعمال ہوئے ہیں۔ کیا دوسری تمام زبانوں میں ان الفاظ کے حقیقی ترجمول کے کنایے بھی ہیں۔ اب اگر ان الفاظ کا ترجمہ حقیقی معنیٰ کے اعتبار سے کیا جائے گا تو وہ کنایات ہاتھ سے جاتے رہیں گے اور اگر کنائے کے اعتبار سے کیا جائے گا تو اس لفظ کے استعمال کی حکمت فوت ہو جائے گی اس کی ایک واضح مثال یہ ہے کہ 'لامستم النساء' میں اگر 'لامستم' کے حقیقی معنی لئے جائیں تو عورتوں کو چھونے سے وضو کرنا لازم آئے گا' جیسا کہ شافعیہ کا مسلک ہے۔ اور اگر اس کے معنے باعتبار کنائے کے لئے جائیں تو اس سے مراد وظیفۂ زوجیت ہوگا اور اس صورت میں معنیٰ بالکل بدل جائیں گے جیسا کہ حنفیہ کا مسلک ہے۔ اب اگر اس لفظ کا ترجمہ باعتبار حقیقت کے کیا گیا تو ضروری نہیں کہ ترجمہ کی زبان میں اس لفظ کا کنایہ وہی ہو جو عربی لفظ 'لامستم' کا ہے اور اگر کنایہ کے اعتبار سے کیا گیا تو اس لفظ کے استعمال کی مصلحت فوت ہو جاتی ہے اور ترجمہ کا لفظ شافعیہ کے لئے قابل استدلال نہ رہے گا۔ حالانکہ اصل لفظ قرآنی سے وہ استدلال کر سکتے ہیں۔ اس سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ الفاظ قرآنی سے استدلال کرنے اور ترجمہ کے الفاظ سے استدلال کرنے میں زمین آسمان کا فرق ہے۔

ط۱ غائط:- A WIDE DEPRESSED PIECE OF GROUND OR LAND (LANE)

ط۲ افضی الی زفضاء (افضی):- HE WENT FORTH OR CAME TO THE CAME TO, OR REACHED (LANE)

ط۳ رفث:- HE UTTERED FOUL, UNSEEMLY, IMMODEST, LEWD, OR OBSCENE, SPEECH, (LANE)

اس کے علاوہ بہت سے قرآنی الفاظ مشترک المعنی ہیں اور یہ ضروری نہیں کہ دوسری زبان کا لفظ جو ترجمہ میں استعمال کیا جارہا ہے وہ بھی مشترک المعنی ہو۔ مثال کے طور پر قرء کا لفظ اضداد میں سے ہے اور ابن السکیت کے قول کے مطابق اپنے حقیقی معنی کے اعتبار سے طہر اور حیض دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے قرآن میں اس کے دونوں معنی سے دو مختلف مسائل کا استنباط ہوتا ہے۔ اب اگر اس لفظ کا ترجمہ مثلاً اردو یا انگریزی میں کیا جاتا ہو تو کوئی ایسا لفظ نہیں جو قرء کا حقیقی ترجمہ بھی ہو اور ان دونوں معنی کے لئے مشترک بھی ہو۔ کسی ایک معنی کے اعتبار سے ترجمہ کرنے سے پھر وہی مشکل اُٹھ کھڑی ہوگی جس کی طرف ہم نے پہلے اشارہ کیا۔ یہ صورت تو اس وقت ہوگی جبکہ ہم حنفیہ کے مسلک کے مطابق یہ مان لیں کہ ایک لفظ بیک وقت دو حقیقی معنی پر یا بیک وقت حقیقی و مجازی دونوں معنی پر محمول نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن اگر ان لوگوں کے مسلک کا لحاظ کیا جائے جن میں طبری جیسے لوگ بھی شامل ہیں اور جو اس بات کو روا رکھتے ہیں کہ ایک لفظ بیک وقت دو حقیقی معنی پر یا بیک وقت حقیقی و مجازی معنی پر محمول کیا جاسکتا ہو تب تو اس لفظ کے ترجمے کی کوئی صورت ہی نہیں رہتی۔

مفردات میں اسمار کی ترجمہ کی کچھ دقت کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہو کہ قرآن مجید میں یوم قیامت کے لئے کئی الفاظ استعمال ہوئے ہیں مثلاً واقعۃ، قارعۃ، طامۃ، صاخۃ، حاقۃ، غاشیہ، ان میں سے ہر لفظ کے اشتقاقی معنی دوسرے سے جدا ہیں۔ یہ معنی بالذات مقصود ہیں اور قیامت کے دن کی مختلف خصوصیات کی وضاحت کرتے ہیں اور اس کی ابتدا انتہا یا پیش آنے والے واقعات کو بتاتے ہیں۔ اب اگر ان الفاظ کا ترجمہ یوم قیامت کردیا جاتا ہے تو ان ناموں کے اشتقاقی معنی جو بالذات مقصود ہیں ختم ہوجائیں گے اور یوم قیامت سے ترجمہ کرنے کے بعد وہ خوف و رجا کی کیفیت جو ان معنی سے انسان کے نفس میں پیدا کرنی مقصود ہے حاصل نہ ہوسکے گی۔ اس طرح اس لفظ کو استعمال کرنے کی مصلحت ہی فوت ہوجائے گی۔ اس کے برخلاف ترجمہ اگر صرف اشتقاقی معنی کے اعتبار سے کردیا جائے تو ترجمہ سے یہ واضح ہوسکیگا کہ اس لفظ سے یوم قیامت کی صفت مراد ہو۔ مثال کے طور پر قارعۃ اور صاخۃ کو لے لیجئے۔ قارعۃ اسم فاعل ہو اور اپنے حقیقی معنی میں امراۃ تقرع احدا بالمقرعۃ (کوٹنے) یا کسی دوسری کھٹکھٹانیوالی چیز

کے ذریعہ کسی کو کھٹکھٹا نے والی عورت) کے ہیں۔ اس کے مجازی معنی داھیۃ تقرع القلوب باھوالھا (یعنی وہ زبردست آفت جو اپنے پُرہول واقعات سے دلوں کو ہلا کر رکھ دے) کے ہیں۔ قرع کے معنی اصل لغت میں بقول راغب اصفہانی ضرب شیٔ علی شی (ایک چیز کو دوسری چیز پر مارنا) ہیں۔ صاخۃ کا لفظ قارعۃ کے مقابلہ میں زیادہ خاص ہے۔ اس کا مفہوم ہے "الضربۃ ذات الصوت الشدید الذی یصخ المسامع ای یقرعھا حتی یصمھا او یکاد (یعنی وہ ضرب جس سے ایسی سخت و شدید آواز پیدا ہو جو کانوں کے پردے پھاڑ دے یعنی کانوں سے اتنی شدت سے ٹکرائے کہ انھیں بہرا یا قریب قریب بہرا کر دے) اب اگر ان دونوں لفظوں کا ترجمہ یوم قیامت کر دیا جائے تو ان سے جو نفسیاتی تاثر پیدا کرنا مقصود ہے وہ بالکلیہ فوت ہو جائے گا۔ اس کے علاوہ حقیقت یہ ہے کہ یہ ترجمہ نہ ہوگا تفسیر ہوگی لیکن اگر ان کے لفظی معنی لکھ دیئے جائیں تو اس غلط فہمی کا پورا امکان موجود ہے کہ اس ترجمہ کے یوم قیامت کے بجائے کوئی اور چیز مراد لی جائے جیسا کہ بعض مفسرین سے ہوا ہے کہ انھوں نے 'القارعۃ' کا یوم قیامت کے بجائے داھیۃ تقرع القلوب لیا ہے حالانکہ دلالت قرآنی صریحاً اس کے خلاف ہے۔

اسمار کے علاوہ مفردات افعال اور ان کے صیغوں کی دلالت مثلاً تکلف، تکثیر، مشارکت مطاوعۃ کو لیجئے۔ ترجمے کو ترجمے کی حدود میں رکھتے ہوئے ان سب کی رعایت ایک امر عسیر ہے۔

(باقی)

ہفت تماشائے مرزا قتیل

ڈاکٹر محمد عمر صاحب۔ استاذ جامعہ ملیہ اسلامیہ۔ نئی دہلی

(۳)

چونکہ ہندوؤں کی یہ پرانی رسم ہے کہ اپنی قوم کے علاوہ کسی دوسرے فرقے کا پکایا ہوا کھانا نہیں کھاتے بلکہ گھی میں پکائی گئی اشیا کے سوا دوسری چیزوں سے بھی عموماً اجتناب کرتے ہیں اور ان کا کوئی فرقہ کسی دوسرے فرقہ کے لوگوں کے ساتھ ایک تھال میں بھوجن نہیں کرتا۔ جگناتھ نے حکم دیا کہ ہندوؤں کے تمام فرقے جب میرے آستانہ پر آئیں تو آپس میں مل کر کھانا کھائیں۔ چنانچہ کٹر قسم کے ہندو جگناتھ نہیں جاتے۔

دسویں اوتار کا نام نہ کلنک ہو۔ کہتے ہیں کہ وہ اسی کلجگ کے زمانہ میں برہمن کے گھر پیدا ہوگا اُسے ہرجی ہرمندر بھی کہتے ہیں اور سنبھل اُس کی جائے پیدائش ہو۔ سنبھل ہندوستان میں ایک شہر ہے، کتب مذہبی سے نابلد بعض مسلمان اس کو دجال سمجھتے ہیں لیکن یہ محض غلط ہو۔ بھلا دجال کہاں اور سنبھل کہاں۔ یہ بھی ایسا ہی عقیدہ ہوا جیسے بعض ناواقف ہندو اپنے مذہب کے یزید کو ہندو سمجھتے ہیں اور اس تصور سے خوش ہوتے ہیں کہ وہ ہمارا ہم مذہب تھا۔ کیونکہ وہ آپس میں کہتے ہیں کہ مسلمانوں کی حکومت کے باعث ہندو مغلوب ہوگئے ہیں۔ مگر ایام سابق میں ہمیشہ مسلمانوں پر انہیں غلبہ حاصل تھا بعض جاہل مسلمان اور مکتب کے ملا ان کی باتوں کی تصدیق کرتے ہیں۔ ایک مکتب کے ملا کو میں نے فیض آباد میں دیکھا جو بہت زیادہ متعصب تھا اور ہندوؤں کو نجس محض خیال کرتا تھا۔ ایک دن ایک ہندو بچہ نے جس کے والد کے یہاں یہ ملازم تھا، گفتگو کے دوران شیعہ وسنی کے لئے ایرانی اور تورانی الفاظ کے بارے میں معلوم کیا۔ وہ ملا کہنے لگا کہ جب پروردگار کے حکم سے یزید نے حضرت حسین علیہ السلام کو مع ان کی اولاد و اقربا

قتل کر دیا۔ اور اُن کو درجۂ شہادت نصیب ہوا تو خداوند عالم کی طرف سے اُن کے بڑے بھائی حسن علیہ السلام کو سبز خلعت مرحمت ہوا اور خلعتِ سُرخ چھوٹے بھائی امام حسینؑ کو ملا۔ اہلِ عصمت خواتین کے خیمے میں ایک عورت تھی جو باورچی خانے میں چولھا سُلگا رہی تھی۔ اُس عورت کے ساتھ اس کا چھ مہینہ کا بچہ بھی تھا۔ جب یزیدی فوج کے لوگ اس بیچاری کے قریب پہونچے تو اس بچے کو قتل کرنا چاہا۔ کیونکہ انھوں نے پہلے ہی یہ طے کر لیا تھا کہ امام حسین علیہ السلام کی اولاد و اقربا میں سے کسی کو زندہ نہ چھوڑیں اور دوسرے لوگوں سے تعرض نہ کریں تو اس عورت نے قسم کھا کر کہا: اس لڑکے کا امام حسین علیہ السلام سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ قاتلوں نے اس پر رحم کھا کر قتل سے ہاتھ کھینچ لیا۔ جب وہ فتنہ فرو ہوگیا تو وہ عورت ایران چلی گئی اور اُس لڑکے نے وہیں نشو ونما پائی۔ آخر قدرتِ الٰہی سے وہ ایران کا بادشاہ ہوا۔ اور اُس نے ایک نیا مذہب رافضی ایجاد کیا۔ جن لوگوں کو ایرانی کہتے ہیں وہ اسی بچے کی اولاد میں ہیں۔ جس کا نام زین العابدین علیہ السلام تھا۔ اور ایرانی اس کو امام زین العابدین علیہ السلام بھی کہتے ہیں۔ مگر یہ بالکل غلط ہے۔ کیونکہ امام حسین علیہ السلام کے ساتھیوں میں امام قاسم کے سوا کسی شخص میں اتنی لیاقت نہیں تھی کہ اسے "امام" کہا جاتے۔ اور محرم میں سیاہ لباس پہننے کی جو ایرانیوں کی رسم ہے اس کا بانی یزید تھا اور زین العابدین ہر سال محرم میں امام حسین علیہ السلام کی یاد میں رویا کرتے تھے اور رونا خدا کی مرضی کے خلاف ہو کیونکہ اللہ تعالےٰ نے اپنی مرضی سے ان کو شہادت کے اس مرتبہ پر فائز کیا جو کسی شخص کو نصیب نہیں ہوا۔ لہذا کس بات پہ رونا۔!

یہاں تک دس اوتاروں کے نام ختم ہوئے۔ اب دوسرا باب شروع کرتا ہوں۔

بابِ دوم:۔

[نوعِ انسانی کا وجود میں آنا اور فرقوں کی تقسیم۔ نیز ہر فرقہ کی فضیلت ورذالت اور انکے معتقدات]

برہمن | کہا جاتا ہو کہ پہلا انسان برہما کے سر سے برآمد ہوا۔ اور اُس کا نام برہمن پڑا۔ جب اُس کی اولاد میں آدمیوں کی کثرت ہوئی، تو اُن کی اٹھارہ قسمیں ہوگئیں۔ اُن کو ہندی زبان میں اٹھارہ برن کہتے ہیں۔ فارسی میں برن کے معنی صنف اور نوع کے ہیں اور منطقیوں کے اصطلاحی معنے سے اس کا

تعلق نہیں بلکہ صنف، قسم اور طور کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ لہٰذا اس سبب سے کہ برہمن کا جنم برہما کے سر سے ہوا، وہ تمام آدمیوں میں اشرف سمجھا جاتا ہے اس کا صرف یہ کام ہے کہ بید پڑھے اور پڑھائے اور اپنے نفس کی تکمیل کرے اور خیرات کی روٹیاں کھائے۔ نوکری پیشہ برہمن اپنی ذات میں سب سے زیادہ رذیل سمجھا جاتا ہے اور اُس کا آقا ہندوؤں کے مذہب کے مطابق جہنمی ہوتا ہے کیونکہ برہمن اس فرقہ کا معلم، مرشد اور رہنما ہے۔ اور نوکری میں یہ ہے کہ نوکر کام کرنے پر اور آقا کام لینے پر مجبور ہوتے ہیں۔ کبھی نوکر کام کرنے میں سستی کرتا ہے اور آقا کا مورد عتاب ہوتا ہے۔ اس طرح مرید کا عتاب مرشد پر ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے وہ مرید قابلِ افسوس ہے جو اپنے پیر کو مورد قہر کرتا ہے اور اس طرح اپنی ہڈیوں کو دوزخ کا ایندھن بناتا ہے۔ اسی وجہ سے ہر فرقہ کے اربابِ علم نوکری کو علم فروشی کہتے ہیں اور جو کچھ بھی بطور نذر حاصل ہوتا ہے خواہ وہ کم ہو یا زیادہ اسی پر قناعت کرتے ہیں اور نوکری میں ہمیشہ نفس لالچی ہوتا ہے اور انسان کو نیکیوں سے روکتا ہے۔ بہرحال برہمن کو چاہیئے کہ وہ تحصیلِ علم اور تکمیلِ نفس میں متوجہ ہو اور جو کچھ اس کو بطریق نذر ہاتھ آئے اس پر اوقات بسر کرے تاکہ گدائی نہ کرنا پڑے۔ جو کوئی اس سے کمزور ہو اس پر رحم و شفقت کو اپنا شعار بنائے اور زنّار باندھنا اظہارِ شرافت کے لئے اور برہمن اور غیر برہمن میں فرق کرنے کے لئے اُسی سے مخصوص ہے۔

چھتری | برہمن کے وجود میں آنے کے بعد برہما کے بازو سے دوسرا آدمی پیدا ہوا جسے چھتری کہتے ہیں۔ اس کا کام شمشیر زنی، ملک گیری، قلعہ فتح کرنا، نوعِ انسان کی پرورش کرنا اور برہمنوں کی خدمت کرنا ہے۔ اور حفظِ شرافت کے لئے اور اُن دونوں فرقوں پر تفوّق کے لئے جن کا ذکر بعد میں آئے گا۔ چھتریوں نے برہمنوں سے زنّار حاصل کیا۔ چنانچہ چھتری (کھتری) عموماً زنّار باندھتے ہیں۔ اپنی گردن پر زنّار ڈالتے ہیں اور اگر اُن کی زنّار ٹوٹ جائے تو وہ برہمنوں کی طرح اُس وقت تک کوئی بات نہیں کرتے جب تک دوسرا زنّار نہ باندھ لیں۔ اس عرصہ میں جو کچھ کہنا ہوتا ہے اشاروں سے کہتے ہیں اور جب پاخانہ پیشاب کی ضرورت ہوتی ہے تو زنّار کو کان پر لٹکا لیتے ہیں۔

بیس | بالجملہ کھتری (چھتری) کے بعد جو انسان برہما کے ناف سے وجود میں آیا اُس کو بیس

کہتے ہیں۔ اس کی اولاد کا پیشہ تجارت، دکانداری اور زراعت ہو۔

شُودر | اسی طرح بیس کے بعد برہما کی پنڈلی سے جو شخص پیدا ہوا، وہ شودر کہلایا۔ اور مندرجہ بالا تینوں ذاتوں کی خدمت شودر کا فرض قرار پایا۔ ہندی میں شودر کے معنی رذیل اور کم قدر آدمی کے ہیں۔ اور کفار، اہل اسلام کو بھی شُودروں میں شمار کرتے ہیں اور یہ خیال محض خصومت کی بنا پر ہے۔ حقیقت میں ایسا نہیں ہو بلکہ بغور دیکھا جائے تو مسلمانوں میں قیدِ شرافت ہندوؤں سے زیادہ پائی جاتی ہے۔

مسلمانوں میں قیدِ شرافت | نہ ہم نے کبھی یہ سُنا اور نہ کسی کتاب میں لکھا ہوا دیکھا کہ مسلمانوں میں کسی بادشاہ یا کسی امیر یا کسی معزز انسان نے اپنی عورت یا لڑکی کا رقص کرنا جائز سمجھا ہو، بلکہ اس فرقہ کے رذیلوں میں بھی [مثلاً فرّاش۔ خدمت گار۔ سقّہ۔ چوبدار اور یا بازاری لوگ مثلاً عطار خواہ وہ ہندوستانی اصطلاح میں دوا فروش ہو یا لغوی معنوں میں عطر فروش] کبھی نہیں سنا گیا کہ وہ اپنی عورت کو ناچنے کی اجازت دیتا ہو۔ بلکہ اگر اس کی عورت ایسی حرکت کرے اور اس کو اطلاع ہو جائے تو اُسی وقت اُس کو قتل کرنے کے لئے آمادہ ہو جاتا ہے۔

ہندوؤں میں قیدِ شرافت کا نہ ہونا | اس کے برعکس ہندوؤں کے راجاؤں میں ہمیشہ یہ رسم رہی ہے کہ وہ اپنی لڑکیوں کو رقاصوں۔ سازندوں اور ڈوم ڈھاڑیوں کے حوالے کر دیتے ہیں۔ جب بادشاہوں کا یہ حال ہو تو دوسروں کے بارے میں کیا کہا جائے۔ اور جو ہندو عورتیں مردوں کے سامنے نہیں آتیں اُنھوں نے یہ پردہ نشینی اور ترک رقاصی مسلمانوں کی صحبت سے سیکھی ہو۔ چنانچہ اگر اب کسی ہندو سے کوئی کہدے کہ فلاں اپنی بی بی کو بھیج دینا۔ اُس سے مجھے کوئی بات کرنی ہو، تو وہ گالیاں دینے لگے گا اور آمادۂ قتل ہو جائے گا۔ اور آمادۂ قہر اسی لئے ہے۔ اب ان کی عورتیں پردے میں بیٹھتی ہیں۔ اگر وہ بے پردہ سڑک پر جائے تو اُسے لوگوں کے گھروں تک جانے میں پھر کیا مانع ہو سکتا ہو

اور ہندوؤں میں بعضے نیل نشین کھتری اپنے ہم قوم ہندوؤں کو لڑکی دیدیتے ہیں جو ادنیٰ پیشے کرتے ہیں۔ مثلاً دلالی۔ نخود فروشی یا حلوائی کا پیشہ کرتے ہیں۔ شاہ جہاں آباد کے کھتریوں میں ایک

شخص صاحب فیل اور پالکی نشین تھا۔ مگر اس کے بڑے بھائی کا داماد اس کی سواری کے وقت صراحی اٹھاتا تھا۔ مگر مسلمانوں میں۔ ذیل پیشہ والوں کو جیسے خدمتگار، سقہ، فیلبان، فراش، عطار یا حلوائی اور نان بائی وغیرہ کو پاجی سمجھتے ہیں۔ متول لوگوں کی تو بات ہی کیا ہے۔ اگر کوئی شریف آدمی دس روپیہ ماہانہ منصب بھی پاتا ہو تو وہ کسی پانسو روپیہ تنخواہ پانے والے فیلبان سے رشتہ داری کو جائز نہیں سمجھتا۔ تو پھر سقہ وغیرہ اور دوسرے بازاریوں کے بارے میں تو کہنا ہی کیا۔ بلکہ بعضے امیر مرثیہ خوانوں کو بھی محرم کے سوائے اپنی مجلس میں بٹھانے کے لائق نہیں سمجھتے۔ اس پیشے کو بھی زیادہ تر شرفا معیوب سمجھتے ہیں۔

اس کے برخلاف ہندوؤں میں یہ ہو کہ بڑا بھائی کسی امیر کے دفتر میں نوکر ہو اور چھوٹا بھائی گلی گلی برت بیچتا پھرتا ہو۔ اور بعضے رذیل مسلمانوں نے جو یہ شہرت دے رکھی ہے کہ ایران میں یہ قیود نہیں ہیں۔ وہاں بازاری لوگ اور بادشاہی خاندان کے افراد دونوں عزت میں برابر سمجھے جاتے ہیں یہ بات بالکل غلط ہو کیونکہ وہاں بھی رذیل اور شریف کے درمیان بہت فرق ہو۔ وہاں شرفا کی اولاد روضہ خوانی کو بھی معیوب سمجھتی ہو۔ جو ثواب کا کام ہو۔ اگر کوئی سید، درزی کا پیشہ اختیار کرلے یا کوئی مغل نان فروشی، سبزی فروشی یا سقائی کو اپنا پیشہ بنالے تو اسے عزیزوں اور شریفوں کے سامنے بیٹھنے کی اجازت بھی نہیں ملتی۔ ایسی صورت میں قرابت کا تو گمان بھی نہیں کیا جا سکتا۔

چھتریوں کا دعویٰ اور ان کی غذا بہرحال برہمنوں کی اٹھارہ شاخیں ہیں۔ چھتریوں کا دعویٰ ہو کہ اگلے زمانہ میں تمام برہمن سارے فرقہ کے کھتریوں کے ہاتھ سے پکی ہوئی روٹی اور اُس کے برتنوں میں پکا ہوا سالن کھاتے تھے مگر اب سوائے سارسُت فرقے کے اور کسی فرقے کے ہاتھ کا پکا ہوا کھانا برہمن نہیں کھاتے اور حقہ بھی اُن کے ساتھ نہیں پیتے۔ کھتریوں کی غذا ان لوگوں کے سوا جو ویشنو ہوگئے ہیں، گوشت، پلاؤ وغیرہ ہوتی ہے اور جس قسم کا گوشت بھی ہاتھ لگ جاتا ہو، کھا لیتے ہیں۔ مگر گائے کا گوشت اور مسلمانوں کے خوف سے سؤر کا گوشت نہیں کھاتے۔ البتہ کہیں ہاتھ آجائے تو کھانے سے چوکتے بھی نہیں لیکن اب مسلمانوں کے دارالحکومت میں بہت دنوں سے رہنے کی وجہ سے اس کے کھانے

کی عادت نہیں ہو۔ شاید پہلے بھی اس کی طرف زیادہ رغبت نہیں تھی۔ ہاں اگر کسی ایسے شہر میں پہنچ جاتے ہیں جہاں کا حاکم ہندو ہو تو اس وقت دیکھنا چاہیئے۔ اگر وہاں کا حاکم راجپوت ہو یا کسی جگہ یقین سے ثابت ہو گیا کہ یہاں کا حاکم سور کھاتا ہو اور کسی دوسری قوم کا ہو تو پھر ہر شخص تامل کرتا ہے بہرحال اگر حاکم سور کھاتا ہو تو یہ لوگ بھی کھاتے ہیں اور وہ نہیں کھاتا تو یہ بھی نہیں کھاتے۔

بیشنو | بیشنو کے معنی ہندی میں پرہیزگار، متقی، مرتاض، عبادت پیشہ ہندو کے ہیں، جو گوشت کھانے سے پرہیز کرتا ہو۔[1]

کھتریوں کا اصلی مسکن | اب بہت زمانہ سے کھتریوں کا اصلی مسکن پنجاب کا علاقہ ہو جو پانچ دریاؤں کے درمیان واقع ہو۔ وہ پانچ دریا یہ ہیں ستلج، بیاہ (بیاس) راوی، چناب اور جہلم۔ پنجاب فارسی کے پنج اور آب کا مرکب ہو اور اس کی وجہ تسمیہ پانچ دریاؤں کے درمیان واقع ہونا ہو۔ پنجاب کے علاوہ دوسرے خطوں میں بھی کھتری پائے جاتے ہیں لیکن جو فرقے پنجاب کے شہروں کے قرب میں رہتے ہیں اُن کے درمیان روٹی اور حقہ میں مشارکت پائی جاتی ہے اور یہ اس بات کی دلیل ہو کہ ان کے درمیان قرابت ہوتی ہو۔ کیونکہ ہندوؤں میں اپنی لڑکی اُس شخص کو دی جا سکتی ہو جس کے ساتھ ایک ہی برتن میں کھانا کھا سکیں اور یہی حال کسی کی لڑکی قبول کرنے کا ہو۔

پورب کے کھتری | اور بعضے کھتری جو مدت سے پنجاب کی سکونت چھوڑ کر پورب میں رہنے لگے ہیں پنجاب کے کھتری اُن کے ساتھ ایک برتن میں کوئی چیز نہیں کھاتے اور ان میں آپس میں رشتہ بھی نہیں کیا جاتا لیکن اگر کوئی پنجابی کھتری سو سال پہلے پورب میں آیا ہو اور وہ ایک ایسے کھتری سے جسے اُس ملک میں آئے ہوئے اتنی ہی مدت گذر چکی ہو آپس میں رشتہ کرلے تو کچھ مضائقہ نہیں۔ لیکن شرط یہ ہو کہ پنجاب کے نوواردو کھتری اُن کے ساتھ کھانا اور قرابت کرنا جائز سمجھتے ہیں۔ لہذا وہ کھتری جو پنجاب سے پورب کے شہروں میں آتے ہیں اور یہاں خوش حال زندگی بسر کرنے کے باعث یہیں بس جاتے ہیں جب اُس کا لڑکا جوان ہو جاتا ہے تو شادی کے لئے اُسے اپنے وطن کو بھیج دیتے ہیں اور اس

۱؎ اصل نسخے میں اس عبارت کے بعد یہ جملہ لکھا ہو۔ "راجپوتوں کا ذکر فرقۂ کھتریوں کے بعد کیا جائے گا۔"

طرح جب لڑکی کو شادی کے قابل پاتے ہیں تو اُسے وطن بھیجکر داماد کو یہاں بلا لیتے ہیں یا لڑکی کو وہیں بھیج دیتے ہیں تاکہ بصورت دیگر وہ "پوربی" نہ کہلائیں۔ جو کھتری مُدت سے پورب میں سکونت اختیار کئے ہوتے ہیں اور اب پنجاب میں آمد و رفت نہیں رکھتے، اُن کو "پوربی" کہا جاتا ہو۔ پنجابی اُن کے ساتھ کھانے میں شریک نہیں ہوتے اور رشتہ داری بھی ممنوع ہو۔ یہ پوربئے بھی پنجابیوں کے ساتھ کھانے سے پرہیز کرتے ہیں اور پنجاب کے سب کھتری آپس میں کھانے اور حقے کی شرکت رکھتے ہیں مگر اُن میں تین فرقے ایسے ہیں جنھیں نیچ اور کم مرتبہ سمجھا جاتا ہے۔ کھتری اُن کے ساتھ ہرگز کوئی چیز نہیں کھاتے اور نہ اُن میں رشتہ کیا جاتا ہے۔

کھتریوں کی فضیلت | مختصر یہ کہ کھتریوں کی شرافت، ہندوؤں کے تمام فرقوں سے زیادہ ہو۔ کیونکہ برہمن کے بعد چھتری (کھتری) ہی زنار باندھتا ہوا اور ہندوستان کے تخت و تاج کا مالک بھی یہی فرقہ تھا۔

چھتری راجپوت نہیں ہیں | بعضے جہلا جنھوں نے کتابوں کا مطالعہ نہیں کیا، یہ گمان کرتے ہیں کہ چھتری بھی راجپوت ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہو۔ کیونکہ ہندوؤں کی شرافت کا معیار برہمن سے اُن کی قربت پر موقوف ہو۔ لہذا اگر راجپوت کھتریوں سے زیادہ شریف ہیں تو یہ ہونا چاہیئے کہ راجپوتوں کا پکایا ہوا کھانا برہمن کھالیں۔ اور ایسا نہ کبھی ہوا ہے، نہ ہوگا۔ یا پھر یہ ہونا چاہیئے کہ ہر راجپوت زنار باندھے اور یہ بھی کبھی نہیں دیکھا گیا۔ اس کے برخلاف کھتری ہیں کہ اب بھی سارست فرقے سے طعام اور قلیان میں شرکت رکھتے ہیں۔ اور کوئی کھتری بغیر زنار کے نہیں رہتا۔ اور کھتری کے مقابلے میں راجپوت کو شودر سمجھا جاتا ہے۔ ہندوستان میں کھتری ہمیشہ سے تخت و تاج کا حق دار سمجھا جاتا ہے۔

اس فرقے کی کتابوں میں اس سلسلے میں جو کچھ لکھا ہوا ہو اُس کی تفصیل یہ ہو کہ ہندوستان میں ایک راجہ تھا اس کی وفات کے بعد، اس کی اولاد میں صرف ایک کنیز زادہ باقی رہا۔ چونکہ حق وراثت اسی کو پہونچتا تھا۔ وہ باپ کی گدی کا وارث ہوا۔ اُس نے اپنے چچا اور چچیرے بھائیوں کو اس وجہ سے کہ وہ اُس

کے ساتھ کھانے یا حقہ پینے میں شریک نہ ہوتے تھے، ذلیل وخوار کیا۔ اُن غریبوں نے اپنی جان کے ڈر سے جلا وطنی اختیار کی اور جس کے جہاں سینگ سمائے چلا گیا۔ بعضوں نے نوکری کا پیشہ اختیار کیا اور کچھ لوگوں نے کوئی ہنر سیکھ لیا اور اہل حرفہ میں شامل ہو گئے۔ چنانچہ اس وقت تک اُسی مصیبت میں مبتلا ہیں۔

ہندی میں راجپوت کے معنی ہیں بادشاہ کی اولاد۔ کیونکہ راج کے معنی بادشاہ کے ہیں اور پوت لڑکے کو کہتے ہیں۔ یہ لقب ایسا ہی ہے جیسے اندھے کو بصیر کہتے ہیں کیونکہ اس لڑکے کے راجپوت کہلانے کی وجہ تسمیہ یہی ہے کہ وہ لونڈی کے بطن سے پیدا ہوا تھا۔ اگر وہ نجیب الطرفین ہوتا تو اس کا لقب محتاج نہ ہوتا۔ بہرحال اُس نے بہتری کی کوشش کی۔ مگر برہمنوں نے اور اُس کے بنی اعمام نے اُس کے ساتھ کھانے میں شرکت گوارا نہ کی۔ نہ اُسے زنّار ملی۔ کیونکہ اگر برہمن اجازت دیتے تو وہ زنّار باندھ سکتا تھا۔ آج بھی تمام فرقوں کا یہی حال ہے کہ بغیر برہمن کی اجازت کے زنّار نہیں باندھ سکتے۔ بعضے راجپوت یا دوسرے فرقوں کے لوگ، جو صاحبِ دولت وثروت ہو جاتے ہیں برہمنوں کو خوب رُپیہ کھلا پلا کر زنّار باندھنے کی اجازت حاصل کرتے ہیں۔ اگر کسی کو اس معاملہ میں تامّل ہو تو صاحبِ علم برہمنوں سے اس معاملہ میں دریافت کر کے اپنی تشفی کر لے۔

کشمیری برہمن | کشمیر کے برہمن اس فرقے میں سب سے زیادہ افضل اور شریف ہیں۔ اس فرقے میں صاحب تصنیف علماء پیدا ہوئے ہیں اور ان میں سے بعض پنڈتوں نے گوشت کھانا بالکل ترک کر دیا ہے باقی تمام زن ومرد گوشت کھاتے ہیں۔

سارسُت فرقہ | سارست فرقہ کا تعلق کھتریوں سے ہے۔ اُن کے تمام مرد گوشت کھاتے ہیں اور عورت کی جب تک شادی نہ ہو جائے نہیں کھاتی۔ کھتریوں کے دوسرے فرقوں کا بھی یہی حال ہے۔

قنوجی برہمن | دوسرا گروہ قنوجیوں کا ہے۔ یعنی قنوج کے برہمن۔ قنوج، ہندوستان میں ایک قدیم شہر ہے۔ یہاں کے برہمنوں کو قنوجی کہتے ہیں۔ یہ لوگ بھی گوشت کھاتے ہیں۔ سوائے اُن کے جنھوں نے ترک کر دیا ہو۔

غرض کہ برہمنوں میں کچھ تو گوشت سے اجتناب کرتے ہیں اور بعضے بے تکلف کھاتے ہیں۔

لیکن گائے کے گوشت سے تمام ہندو لوگ بالکل پرہیز کرتے ہیں۔ بلکہ اُس کا گوشت کھانے والے کو ہندوؤں میں شمار نہیں کرتے۔

ویشوں میں کوئی فرقہ ایسا نہیں جو گوشت کھاتا ہو۔ سب اس سے پرہیز کرتے ہیں۔ اور گوشت ہی پر موقوف نہیں بعض ترکاریوں سے بھی وہ اجتناب کرتے ہیں۔

کھتری پیاز کھاتے ہیں مگر لہسن نہیں کھاتے اور کایست جو کہ کایت کے نام سے مشہور ہیں۔ لہسن کھاتے ہیں اور پیاز سے بالکل پرہیز کرتے ہیں۔ اور ویش، پیاز، گاجر اور شلجم بھی نہیں کھاتے اور بعضے کھتری بھی شلجم سے پرہیز کرتے ہیں

ویشوں کی شاخیں | ویشوں کی چند شاخیں ہیں۔ اُن میں سے ہر ایک صرف اپنے بنی اعمام اور رشتہ داروں کے ہاتھ کی پکی روٹی کھاتے ہیں لیکن برہمن اُن کے ہاتھ کا کھانا نہیں کھاتے۔ ویش کے فرقوں میں دو فرقے سب سے زیادہ مشہور ہیں۔ اگروالہ اور سراوگی۔ اس فرقہ کے لوگ عبادت گزار اور پرہیزگار بہت ہوتے ہیں۔ اگر کوئی شخص اُن کے سامنے گوشت کا نام بھی لے لے تو یہ اس کی صحبت سے کنارہ کش ہو جاتے ہیں۔

شودروں کے فرقے | شودروں کی تعداد سب سے زیادہ ہو۔ یہ لوگ اہیر کہلاتے ہیں۔

جاٹ اور کنبی | اسی طرح جاٹ اور کنبی ہیں۔ کنبی، ہندوؤں میں ایک فرقہ ہے جو کایتہ کہلاتا ہے مگر دوسرے لوگ انہیں شودر کہتے ہیں۔ اپنے بارے میں اُن کا کہنا ہے کہ ہم کایت نہیں ہیں ۔ بلکہ کایست ہیں۔ یعنی ہم برہما کے تمام جسم سے پیدا ہوئے ہیں۔ جب کے برہمن صرف سر سے، کھتری بازو سے، ویش ناف سے اور شودر پیروں سے پیدا ہوئے ہیں۔ کایت ہندی میں بدن کو کہتے ہیں اور کایست جو بدن سے منسوب ہو۔ راقم الحروف کے نزدیک اس فرقے کے لوگ اپنے دعویٰ میں حق بجانب ہیں کیونکہ شودر تو وہ فرقہ ہے جو مذکورہ بالا تینوں فرقوں یعنی برہمن، چھتری اور ویش کے ہاتھوں کا کھانا کھالے۔ مگر جاٹ، اہیر اور کایتھ کے ہاں یہ معاملہ نہیں ہو، یہ لوگ اپنے قرابت داروں، قنوجی برہمنوں اور گوڑ فرقے کے لوگوں کے سوا کسی دوسرے کے ساتھ کھانا نہیں کھاتے خواہ وہ برہمن ہو یا چھتری یا ویش یا کایتھ۔

(باقی آئندہ)

تبصرے

اقبال کے آخری دو سال۔ از ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی۔ تقطیع متوسط۔ ضخامت ۶۰۹ صفحات۔ کتابت وطباعت بہتر۔ قیمت مجلد نو روپے۔ پتہ :۔ اقبال اکاڈمی پاکستان۔ کراچی۔

ڈاکٹر اقبال پر اب تک سیکڑوں کتابیں شائع ہو چکی ہیں۔ مگر یہ کتاب اپنی نوعیت میں سب سے جُدا ہے۔ اس کا اصل مقصد تو یہ دکھانا ہے کہ مرحوم نے اپنی عمر کے آخری دو برسوں میں پنجاب مسلم لیگ کے صدر کی حیثیت سے کیا کام کیا۔ اور اس کی کیا اہمیت ہے لیکن اس کام کے پس منظر کے طور پر فاضل مصنف نے اپنی داستان اُس زمانہ سے شروع کی ہے جبکہ پنجاب کی قسمت کا مالک سر مائیکل اوڈوائر تھا۔ چنانچہ کتاب دو حصوں میں تقسیم ہے۔ پہلا حصہ جس کا عنوان ہی پس منظر ہے سات ابواب پر مشتمل ہے اور اس میں ۱۹۱۳ء سے لے کر ۳۵ء تک کے پنجاب کے اصلاً اور پورے ملک کے ضمناً سیاسی حالات و واقعات۔ سیاسی انجمنوں اور اداروں کے کارنامے اور پنجاب کی مشہور شخصیتوں مثلاً سر فضل حسین۔ سر محمد شفیع۔ سکندر حیات، لالہ لاجپت رائے ڈاکٹر محمد عالم۔ مولانا ظفر علی خاں کی مختلف سرگرمیاں۔ ان کا تذکرہ مفصل اور پُر از معلومات طریقہ پر کیا گیا ہے۔ دوسرا حصہ جو اصل موضوعِ کتاب ہے اُس وقت کی تاریخ سے شروع ہوتا ہے جب پنجاب میں ۳۵ء کے انتخابات کے موقع پر مسلم لیگ پارلیمنٹری بورڈ قائم ہوا۔ اس سلسلہ میں پنجاب میں انتخابات کی چہل پہل۔ سیاسی پارٹیوں کی باہمی آویزش۔ کانگریس کی مسلم عوام کے ساتھ رابطہ پیدا کرنے کی تحریک، پنجاب میں کانگریسی حکومت، سکندر جناح پیکٹ اور مسجد شہید گنج کا قضیۂ نامرضیہ۔ آل انڈیا مسلم لیگ کا پنجاب مسلم لیگ جس کے صدر ڈاکٹر صاحب مرحوم تھے اُس کو الحاق نہ دینا۔ ان سب کو پوری تفصیل اور وضاحت سے بیان کیا گیا ہے اور اس طرح کتاب کا خاتمہ اس حیرت انگیز واقعہ پر ہوا ہے کہ جب کتاب کے مصنف جو صوبہ مسلم لیگ کے جوائنٹ سکریٹری تھے اپنے ساتھیوں کے ساتھ صوبہ لیگ کے الحاق سے مایوس و ناکام ہو کر کلکتہ سے جہاں آل انڈیا مسلم لیگ کا اجلاس ہوا تھا لاہور کے اسٹیشن پر پہونچے تو انہیں ڈاکٹر اقبال کی وفات کی خبر ملی

اور وہ اسٹیشن سے سیدھے مرحوم کی کوٹھی پر پہونچے۔ کتاب میں تین ضمیمے بھی ہیں جو تاریخی حیثیت سے کافی اہم ہیں۔ اس طرح کتاب ملکی سیاسیات پر ایک بڑی مفید معلومات افزا اور بصیرت افروز دستاویز کی حیثیت رکھتی ہے۔ انداز بیان دلچسپ شگفتہ اور سنجیدہ بھی ہے لیکن افسوس ہو صفحہ ۲۰۴ کے حاشیہ میں مولانا ابوالکلام آزاد کے حسب و نسب پر خردہ گیری نے اس کتاب کی مورخانہ سنجیدگی اور غیر جانبداری کو بری طرح مجروح کردیا ہے مولانا کے متعلق یہ نوٹ بالکل بے محل اور بے موقع بھی ہے اور فتنہ پردازانہ بھی۔

اسرار و رموز پر ایک نظر - از پروفیسر محمد عثمان۔ تقطیع متوسط۔ ضخامت ۹۰ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت مجلد چار روپے ۵۰ نئے پیسے۔ پتہ:۔ اقبال اکاڈمی پاکستان۔ کراچی۔

مثنوی اسرار خودی اور رموز بیخودی فلسفۂ و فکر اقبال کا عطر اور نچوڑ ہے۔ اس بنا پر جن حضرات نے فلسفۂ و فکر اقبال پر لکھا ہے مستقلاً یا ضمناً ان دونوں مثنویوں کے معانی و مطالب پر بھی اپنی بساط کے مطابق کلام کیا ہے لیکن کسی نے دقیق و غامض فلسفیانہ بحث کے باعث اسے عوام کے کام کا نہیں رکھا اور کسی نے سطحی کلام کرکے مثنویوں کی اصل روح اور اُن کے مغز کو اجاگر نہیں کیا۔ اس کتاب کی خوبی یہ ہے کہ گویا فلسفۂ خودی کی تشریح خود اقبال کے لفظوں میں کی ہے اور اس قدر سہل اور شگفتہ اور موثر انداز میں کہ اردو کی متوسط درجے کی استعداد کا ایک شخص اسے بخوبی سمجھ بھی سکتا ہے اور اس سے لطف اندوز بھی ہوسکتا ہے۔ کتاب دو حصوں پر تقسیم ہے۔ پہلے حصہ میں جس کا عنوان "فرد ہے" خودی کی حقیقت، تخلیق مقاصد اور عشق و محبت۔ سوال اور نفی ذات۔ نظریۂ ادب۔ تربیت خودی کے مرحلے، حکایات اسرار۔ جہاد اسلامی کی غایت اور "وقت تلوار ہے"۔ ان مضامین پر گفتگو ہے اور حصہ دوم میں جس کا عنوان "ملت ہے" قوم کس طرح بنتی ہے؟ توحید کی حقیقت۔ مقام رسالت، ملت اسلامیہ کی خصوصیات۔ قرآن آئین ملت ہے۔ ملت اسلامیہ کا مستقبل۔ مسلمان عورت اور سب سے آخر میں سورۂ اخلاص کی ایسی عجیب و غریب تفسیر ہے کہ اس سے تعمیر ملت و تکمیل خودی کا پورا پروگرام نکل آتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ جہاں تک ان مثنویوں کی عام فہم تشریح و توضیح کا تعلق ہے یہ کتاب اقبالیات کے وسیع ذخیرہ میں بڑا قابل قدر اضافہ ہے۔ ارباب ذوق کو عموماً اور نوجوان طلباء و طالبات کو خصوصاً اس کا ضرور مطالعہ کرنا چاہیئے۔

Introduction to the thought of Islam. | انگریزی ترجمہ از جناب ملا عبدالمجید دار بیرسٹر۔ تقطیع متوسط ضخامت ۳۵ صفحات کاغذ و ٹائپ اعلیٰ،

قیمت مجلد درج نہیں پتہ :- اقبال اکاڈمی پاکستان کراچی ۔ فرانس کی مصنفہ مس لیوس کلود میتر نے فرانسیسی زبان میں ایک کتاب لکھی تھی جو اگرچہ مختصر ہے لیکن اُس میں نظرِ غائر سے مطالعہ کرنے کے بعد اقبال کے بنیادی افکار کا جو انسانِ کامل، معیاری سوسائٹی فلسفۂ مذہب اور اس کے مابعد الطبعیات سے متعلق ہیں بڑی خوبی سے جائزہ لیا گیا اور فکرِ اقبال کا موازنہ مشرقی و مغربی افکار سے کیا گیا تھا۔ اس کے علاوہ اقبال کی شخصیت سے متعارف کرانے کی غرض سے ان کے حالات، سوانح اور ان کی شخصیت اور فلسفہ پر بھی دو ابواب میں گفتگو کی گئی تھی۔ پھر اقبال کے فن شعرگوئی پر کلام کرنے کے بعد ان کی غزلوں کا انتخاب کیا گیا تھا۔ فاضل مترجم نے اس کتاب کا بڑا بلیغ ترجمہ نثر کا نثر میں اور نظم کا نظم میں کیا ہے اور حق یہ ہو کہ ترجمہ کا حق ادا کردیا ہو۔ محترمہ مصنفہ اور لائق مترجم دونوں اس کوشش کے لئے قابلِ مبارکباد ہیں۔ انگریزی خواں اصحاب کو اس کا ضرور مطالعہ کرنا چاہیئے ۔

اقبال اور حیدرآباد ۔ از جناب نظر حیدرآبادی ۔ تقطیع متوسط ضخامت ۲۴۴ صفحات ۔ کتابت وطباعت بہتر ۔ قیمت مجلد پانچ روپیہ ۔ پتہ :- اقبال اکاڈمی پاکستان ۔ کراچی ۔

اقبال کی زندگی میں حیدرآباد مسلمانوں کے عہدِ حکومت اور اُس کی تہذیب کی ایک آخری یادگار کی حیثیت سے قائم تھا۔ اس بنا پر مرحوم کو حیدرآباد سے یک گونہ دلی تعلق تھا اور اسی طرح اقبال کی شاعری فلسفہ اور فکر سے حیدرآباد بھی غیر معمولی طور پر اثر انداز ہوا۔ چنانچہ وہاں سب سے پہلے اقبال ڈے بڑی شان وشوکت سے منایا گیا جس میں عوام وخواص نے بڑی عقیدت سے شرکت کی اور تقریروں، مضامین اور نظموں کے ذریعہ اپنے دلی جذبات کا اظہار کیا۔ پھر اس ہنگامی مظاہرۂ عقیدت کے علاوہ ذہنی اور فکری طور پر اقبال نے حیدرآباد کے نوجوانوں، طلبا اور طالبات کو اس درجہ متاثر کیا کہ آج وہاں کی شاعری، فن یہاں تک کہ ڈرامہ اور موسیقی تک پر وہ اثرات نظر آتے ہیں۔ لائق مصنف نے جو اردو کے معروف شاعر ہیں اس کتاب میں پوری داستان بڑی جامعیت اور خوبی کے ساتھ بیان کی ہے۔ مرحوم کی ایک غیر مطبوعہ اور

نادر نظم کے علاوہ اس کتاب میں بعض جزوی معلومات بڑے کام کی ہیں جن سے شاعر مشرق کا آئندہ سوانح نگار فائدہ اٹھا سکتا ہے۔"

Diplomacy in Islam | از جناب افضل اقبال صاحب۔ تقطیع متوسط ضخامت ۱۰۶ صفحات کاغذ اور ٹائپ اعلیٰ۔ قیمت مجلد دس روپیہ۔ پتہ :۔ انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک کلچر کلب روڈ۔ لاہور۔

آج کل بین المملکتی سیاست میں ڈپلومیسی کا لفظ سیاسی جوڑ توڑ کر کے اپنا مقصد حاصل کر لینے کے مفہوم میں بولا جاتا ہے اور اس میں اخلاق کی اعلیٰ قدروں کا چنداں خیال نہیں رکھا جاتا لیکن چونکہ اسلام کی بنیاد ہی اعلیٰ اخلاق اور بلندکرداری پر ہے اس لئے وہ اس راہ میں بھی کسی ایسی حرکت یا فعل کی اجازت نہیں دیتا جو اخلاق کی سطح سے گری ہوئی ہو اور بے شبہ یہ اسلام کا بہت بڑا امتیاز ہے جس سے آج کی دنیا سبق لے سکتی ہے۔ چنانچہ اس کتاب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک مثالی نمونہ کی حیثیت سے پیش کر کے تین اہم ابواب کے تحت لائق مصنف نے یہ دکھایا ہے کہ سردار کائنات نے کس طرح مختلف اور بعض نہایت نازک مواقع پر مختلف غیر مسلم طبقات کے ساتھ گفت وشنید کر کے بڑے بڑے اہم معاملات نہایت خوش اسلوبی سے طے کئے، اُن سے معاہدے کئے، صلح کی۔ عرب کے قبائل یا غیر ممالک کے مختلف وفود سے ملاقات کی۔ اُن کے سوالات کے جوابات دیئے۔ اسلام کا پیغام اُن تک پہونچایا۔ ان وفود میں مختلف طبیعت اور مزاج کے لوگ ہوتے تھے۔ جو بعض اوقات گستاخی اور دریدہ دہنی سے گفتگو کرتے تھے اور کبھی کبھی اشتعال انگیز حرکت بھی کر بیٹھتے تھے۔ مگر ان سب مواقع پر حضورؐ نے اُن کے ساتھ جو معاملہ کیا اور جس انداز سے گفتگو کی وہ "ڈپلومیسی" کی تاریخ کا نہایت روشن باب ہے۔ اسی طرح حضورؐ نے خود اپنے جو وفود دوسروں کے پاس بھیجے اُن کو آپ نے جو ہدایات دیں اور جس طرح آپ نے اُن کی رہنمائی اور نگرانی فرمائی یہ سب اس بات کی روشن دلیل ہیں کہ آپ کی ذات ستودہ صفات میں اعلیٰ اخلاق و مکارم کے ساتھ معاملہ فہمی۔ تدبر، حزم و دوراندیشی اور عرفانِ نفسیات کے اوصاف بیک وقت کس خوبی سے جمع تھے لائق مصنف ڈپلومیٹک تعلقات کے محکمہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ اسی بنا پر جسٹس ایس، اے رحمٰن کے بقول جنھوں نے اس کتاب کا پیش لفظ لکھا ہے

کیا عجب ہے کہ ان کی یہ کتاب (جس کی انگریزی زبان بھی اعلیٰ اور معیاری ہے) موجودہ دنیا کے ڈپلومیٹک ضمیر کو بیدار کرنے کا سبب بنے۔ اس کتاب میں جتنے واقعات ہیں سیرت النبی پر مستند کتابوں سے ماخوذ ہیں۔ اس ذیل میں حضورؐ نے منافقوں اور مولفۃ القلوب کے ساتھ جو معاملہ کیا ہے اس کا بھی تذکرہ آگیا ہے۔ یہ کتاب اس حیثیت سے قابلِ قدر اور لائقِ مطالعہ ہے کہ اس میں مذاقِ جدید کے مطابق سیرتِ نبوی کے ایک خاص رُخ کو زیادہ نمایاں کر کے پیش کیا گیا ہے۔

تزکیۂ نفس | از مولانا امین احسن اصلاحی۔ تقطیع متوسط۔ ضخامت ۴۴۴ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت مجلد چھ روپئے۔ پتہ: ملک برادرز۔ تاجران کتب۔ کارخانہ بازار۔ لائلپور (مغربی پاکستان)

قرآن مجید میں متعدد مواقع پر بتایا گیا ہے کہ حضرات انبیاء کی بعثت کی ایک غرض یہ ہے کہ وہ لوگوں کا تزکیۂ نفس کریں۔ اور حقیقت بھی یہی ہے کہ بڑی سے بڑی اعلیٰ تعلیم بھی اُس وقت تک کارگر نہیں ہوتی جب تک کہ پہلے نفس کا تزکیہ کر کے اسے اہوا و اغراضِ فاسدہ سے پاک و صاف کر کے امرِ حق کو بے چون و چرا قبول کر لینے کے لائق نہ بنا دیا گیا ہو، ورنہ شیطان سوراستوں سے آکر نیکی اور اصلاح و تقویٰ کی راہ مارتا ہوا اور اس خوبی اور چالاکی کے ساتھ کہ انسان بدی کو ہی نیکی سمجھ کر اُس پر گامزن رہتا ہے اور اُسے پتہ بھی نہیں چلتا کہ شیطان نے اُس پر کس غضب کا داؤ کھیلا ہے۔ شیطان اور نفس کے فریب کے یہ ہمہ رنگ زمین دامِ عقیدہ۔ علم و عمل اور طریقت و تصوف کی ہر منزل میں بچھے ہوئے ہیں اور صراطِ مستقیم پر قائم رہنے کے لئے ان کا علم اور اُن سے بچنا ضروری ہے۔ چنانچہ فاضل مصنف نے جو نامور صاحبِ قلم عالم ہیں اس کتاب میں پہلے شروع کے چالیس صفحات میں دین میں تزکیۂ نفس کی اہمیت و ضرورت اور تزکیہ کے لغوی مفہوم، اس کے مقصد اور اس کی وسعت پر گفتگو کی ہے اور پھر تزکیۂ علم اور تزکیۂ عمل کے زیرِ عنوان الگ الگ بڑی تفصیل اور وضاحت سے بتایا ہے کہ علم حقیقی کیا ہے اُس کا سرچشمہ کیا ہے۔ اُس کے حصول کا طریقہ کیا ہے؟ اس سلسلہ میں فلاسفہ متکلمین اور صوفیہ کے آراء و افکار کا تنقیدی جائزہ لیکر اُن پر محاکمہ کیا ہے اور علم کے حجابات۔ آفات و امراض کو بیان کر کے اُن سے محفوظ رہنے اور اُن پر غلبہ پانے کی صورتیں اور تدبیریں بیان کی ہیں، اسی انداز سے عمل پر گفتگو ہے کہ ذکرِ آخرت۔ نماز روزہ۔ زکوٰۃ اور حج اُن کی غرض و غائت کیا ہے۔ ان کے فوائد اور برکات کیا ہیں؟ شیطان کس طرح اس راہ

میں آکر گمراہ کرتا ہے اور اُن سے ایک مسلمان کس طرح محفوظ و مامون رہ سکتا ہے۔ غرض کہ اس زمانہ میں جبکہ علم و عمل کی ہزاروں قسم کی گمراہیوں نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر اس طرح قبضہ کرلیا ہے کہ اُن کا اچھے سے اچھا عمل اور فکر بھی اُن کے اثرات سے آزاد نہیں ہے اس کتاب کا مطالعہ بہت مفید ہوگا۔ زبان و بیان کی شگفتگی اور سلاست و روانی کے لیے فاضل مصنف کا نام کافی ضمانت ہے۔

اسلام بیسویں صدی میں | مرتبہ ایم محی الدین۔ تقطیع خورد، ضخامت ۲۷۰ صفحات۔ کتابت و طباعت معمولی قیمت چار روپیہ پچاس پیسے پتہ:۔ ادارہ اوراق زریں ۵۳ ریلوے روڈ لاہور

لائق مرتب نے طالب علمی کے زمانہ میں اسلام اور مسائل حاضرہ پر ایک سوالنامہ مرتب کرکے انڈو پاک کے متعدد علماء کے پاس بھیجا تھا جس کا خلاصہ یہ تھا کہ اسلام موجودہ دور کے سیاسی، اقتصادی اور سماجی مسائل کا کوئی کامیاب حل پیش کرکے خود اپنا کوئی نظام قائم کرسکتا ہے یا نہیں؟ اگر کرسکتا ہے تو اس کی شکل کیا ہوگی؟ اُس کے ماتحت مختلف طبقات کی پوزیشن اور حکومت کے مختلف اداروں اور شعبوں کی ترتیب و تشکیل کیونکر ہوگی؟ اس سوالنامہ کے جوابات مولانا محمد تقی امینی اور مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے مفصل دیئے تھے۔ اس کتاب میں ان دونوں علماء کے جوابات اور خود اپنے بعض مقالات کو جو دین اور سیاست کے مختلف مباحث پر ہیں مرتب نے یکجا کردیا ہے۔ مقالات میں اسلامی جوش و خروش اور بعض مفید و قابل قدر معلومات کے علاوہ مشق تحریر کی ناپختگی اور خیالات کی ناہمواری صاف طور پر نمایاں ہے۔ جوابات کے بعض حصوں سے بھی اگرچہ ہم متفق نہیں ہیں تاہم اُن میں پختہ شعور اور فکر انگیز حقائق پائے جاتے ہیں اور اس لئے مطالعہ کے لائق ہیں۔ البتہ کتاب میں مولانا ابوالکلام آزاد کا جو خط شائع کیا گیا ہے اُس کی عبارت، انشا اور املا، مولانا کی طبیعت اور مزاج اور پھر اُن کا خط اور لیٹر فارم ان سب چیزوں کے پیش نظر اس کے جعلی ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا۔

تعلیمات اسلام جلد دوم مرتبہ مولانا عبدالسلام قدوائی ندوی تقطیع خورد ضخامت ۲۰۸ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت دو روپیہ پچیس پیسے۔ پتہ:۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ۔ جامعہ نگر نئی دہلی۔

یہ حصہ عبادات و معاملات پر مشتمل ہے اس لئے اس میں پیغام محمدیؐ اور عبادات پر مولانا سید سلیمان ندوی کے پانچ مضامین کے بعد جو خطبات مدراس اور سیرت النبی سے ماخوذ ہیں اسلام کے سماجی، اقتصادی

اور سیاسی نظام اور اس کے مختلف پہلوؤں پر مولانا ابوالکلام آزاد، سرسید، مولانا شبلی۔ مولوی چراغ علی
پروفیسر آرنلڈ۔ مولانا محمد حفظ الرحمن وغیرہم قدیم وجدید مصنفین کے چیدہ چیدہ مضامین ومقالات کا
انتخاب ہو۔ انتخاب کرتے وقت فاضل مرتب نے ان جدید معاملات ومسائل کو پیش نظر رکھا ہے جو فلسفہ
اور سائنس کی غیر معمولی ترقی اور اس کے تہذیبی وتمدنی اثرات کی وجہ سے مسلمانوں کو درپیش ہیں۔ یہ
موصوف کی وسعت نظر اور حسن ذوق کی دلیل ہو اور اس بنا پر یہ اس لائق ہو کہ اسکولوں اور کالجوں کے
اسلامی تعلیمات کے مضامین میں شامل کیا جائے۔

سیرت رسول کریم ﷺ از مولانا محمد حفظ الرحمن سیوہاروی۔ تقطیع خورد ضخامت ۳۰۰
صفحات۔ کتابت وطباعت بہتر۔ قیمت چار روپیہ۔ پتہ:۔ الجمعیۃ بکڈپو۔ گلی قاسم جان۔ دہلی ۶

یہ کتاب مولانا کی اب سے کم وبیش تیس برس پہلے کی تصنیف ہو۔ قبولِ عام کی وجہ سے بہت سے اسلامی
مدارس اور اسکولوں کے نصاب میں برابر شامل رہی ہے اور اب تک اس کے متعدد ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں۔ یہ
اس کا آخری ایڈیشن ہے جو مولانا کی نظر ثانی اور بعض مضامین کے اضافہ کے ساتھ بڑی آب وتاب سے شائع
کیا گیا ہے۔ سیرت پر چھوٹی بڑی سیکڑوں کتابیں اردو میں نکل چکی ہیں اور یہ سلسلہ برابر جاری ہے اور جاری
رہے گا۔ مگر اس کی خصوصیات یہ ہیں (۱) ہر عنوانِ باب کے نیچے اور اس کے مناسبِ حال قرآن مجید کی آیات اور احادیث
نقل کی ہیں تاکہ قاری کے ذہن پر نفسیاتی طور سے یہ اثر ہو کہ وہ جو کچھ پڑھ رہا ہو اس کا اصل سرچشمہ قرآن وحدیث ہے
(۲) ہر مضمون کے خاتمہ پر اُس کا خلاصہ اور اُس سے متعلق سوالات لکھے ہیں تاکہ قاری نے جو کچھ پڑھا ہے وہ اس کے
ذہن میں مستحضر ہو جائے (۳) سیرت مبارکہ کے صرف واقعات بیان کرنے پر قناعت نہیں کی گئی بلکہ ضمناً جو
مباحث پیدا ہوتے گئے ہیں اُن پر بھی مختصر مگر جامع اور سنجیدہ بحث کی گئی ہے (۴) شروع میں ایک مقدمہ
ہے جس میں تاریخ کی اہمیت وضرورت، اس کے ماخذ اور پھر تاریخ عالم میں سیرت کی اہمیت اور اُس کے فوائد پر
روشنی ڈالی گئی ہو۔ امید ہے کہ ان خوبیوں کے ساتھ ظاہری دیدہ زیبی کے باعث یہ ایڈیشن پہلے ایڈیشنوں سے
بھی زیادہ مقبول عوام وخواص ہوگا۔

"مکتبہ برہان" اردو بازار جامع مسجد دہلی ۶ سے بھی یہ کتاب ملے گی۔

Registered. No. D. 183

جولائی ۱۹۶۲ء

برہان

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی، مذہبی اور ادبی ماہنامہ

"برہان" کا شمار اوّل درجے کے علمی، مذہبی اور ادبی رسالوں میں ہوتا ہے اس کے گلدستے میں نفیس اور بہترین مضمونوں کے پھول بڑے سلیقے سے سجائے جاتے ہیں۔ نونہالانِ قوم کی ذہنی تربیت کا قالب درست کرنے میں "برہان" کی قلم کاریوں کا بہت بڑا دخل ہے۔ اسکے مقالات سنجیدگی، متانت اور زورِ قلم کا لاجواب نمونہ ہوتے ہیں۔ اگر آپ مذہب و تاریخ کی قدیم حقیقتوں کو علم و تحقیق کی جدید روشنی میں دیکھنا چاہتے ہیں تو ہم آپ سے برہان کے مطالعے کی سفارش کرتے ہیں، یہ علمی اور تحقیقی ماہنامہ اکیس سال سے پابندیٔ وقت کے ساتھ اس طرح شائع ہوتا ہے کہ آج تک ایک دن کی تاخیر نہیں ہوئی۔

"برہان" کے مطالعہ سے آپ کو "ندوۃ المصنفین" اور اُس کی مطبوعات کی تفصیل بھی معلوم ہوتی رہے گی، آپ اگر اس ادارے کے حلقۂ معاونین میں شامل ہوجائیں گے تو برہان کے علاوہ اُس کی مطبوعات بھی آپ کی خدمت میں پیش کی جائیں گی۔

صرف "برہان" کی سالانہ قیمت چھ روپے۔ دوسرے ملکوں سے گیارہ شلنگ

حلقۂ معاونین کی کم سے کم سالانہ فیس تیس روپے

مزید تفصیل دفتر سے معلوم کیجئے

برہان آفس اُردو بازار جامع مسجد دہلی

حکیم مولوی محمد ظفر احمد پرنٹرو پبلشر نے الجمعیۃ پریس دہلی میں طبع کرا کر دفتر برہان دہلی سے شائع کیا

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی و دینی ماہنامہ

برہان

مرتب

سعید احمد اکبرآبادی

برہان

جلد ۴۹ | ربیع الاول ۱۳۸۷ھ مطابق اگست ۱۹۶۷ء | شمارہ (۲)

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

کُلُّ مَنْ عَلَیْهَا فَانٍ

آہ! کیونکر کہیے جس کا کھٹکا شروع سے لگا ہوا تھا آخر وہی ہوکر رہا۔ آٹھ نو مہینہ کی اس درمیانی مُدت میں وہ کونسا اعلیٰ سے اعلیٰ علاج تھا جس میں کوئی دقیقہ اٹھا کے رکھا گیا ہو۔ سیکڑوں ختم بخاری شریف کے ہوئے۔ ہزاروں لاکھوں اللہ کے نیک بندوں نے دعائے شفا دی۔ اکابر و بزرگانِ ملت نے غلافِ کعبہ پکڑ کر منتیں مانی۔ مگر جو مشیت کا فیصلہ تھا وہ ہوکر رہا ۱۵/۲ اگست کو آخری شب میں ملتِ اسلامیہ کے ترکش کا خدنگِ آخریں، علم و فضل کے خزانہ کا گوہر شب چراغ۔ دُرج شرف و مجد کا دُرِ تابندہ، اخلاق و فضائل کا پیکر، ملک اور قوم کی دساورکا متاعِ گرانمایہ اس عالم ناسوت کو خیرآباد کہہ کر ہمیشہ کے لئے جُدا ہوگیا اور دنیا کو ایک ماتم سرا بنا گیا۔ انا للہ وانا الیہ راجعون عربی کے مشہور شعر میں قیس کی جگہ "حفظ" رکھ دیجئے تو معلوم ہوگا کہ یہ شعر عرصہ پہلے کسی نے اسی موقع کے لئے کہا تھا۔

وما کان حفظٌ هلکه هلک واحد ولکنه بنیان قوم تهدما

مولانا حفظ الرحمٰن یوں ہوتے کیا کیا نہیں تھے۔ علوم و فنون اسلامیہ کے بلند پایہ عالم، نامور مصنف، ولولہ انگیز خطیب اور مقرر، جنگِ آزادی کے سپہ سالار اور ہیرو، مخلص اور بے لوث خادم ملک و ملت سبھی کچھ تھے۔ مگر ملک کی آزادی کے بعد انھوں نے جو رول ادا کیا ہے اُس کی تاریخ اس قدر شاندار ہے کہ اس میں کوئی ایک شخص بھی اُن کا حریف و سہیم نہیں ہوسکتا۔ بے لوث اور جانبازانہ خدمت کی وجہ سے اُن کے قومی کارناموں کا ریکارڈ اس درجہ بے داغ تھا کہ اُن کا بڑے سے بڑا مخالف بھی

اُن پر حرف گیری نہیں کر سکتا تھا۔ اس کے علاوہ صفائے دماغی اور معاملہ فہمی کا یہ عالم تھا کہ اعلیٰ سے اعلیٰ تعلیم یافتہ حضرات اور بلند پایہ اربابِ سیاست کے مجمع میں بیٹھتے تھے اور اُن سے اپنی بات منوا کر اُٹھتے تھے۔ پھر حق گوئی اور جرأت کی یہ شان کہ جس چیز کو حق سمجھا اسے برملا کہا اور ہر جگہ کہا۔ اس راہ میں اُن کو نہ اپنوں کی پروا ہوئی اور نہ پرایوں کی۔ فکر کی بلندی و آزادی اور جرأت حق گوئی کے باوجود اُن کا ظرف اس درجہ وسیع اور قلب اس قدر فراخ اور کشادہ تھا کہ بغض و عناد کبھی کسی شخص سے نہیں رکھا۔ دشمن سے بھی اسی خندہ پیشانی سے ملتے تھے جس سے اُن کے دوست بہرہ مند تھے اور وقت پڑتا تھا تو اُن کی جو مدد بھی وہ کر سکتے تھے بیدریغ کرتے تھے۔ خدمت کی راہ میں اپنے اور غیر دوست اور دشمن، موافق اور مخالف اُس کا امتیاز انھوں نے کبھی روا نہیں رکھا۔ کام سے نہ کبھی گھبراتے اور نہ اُکتاتے تھے۔ اُن کی زندگی ایک مشین کی طرح تھی جو برابر متحرک رہتی تھی۔ کھانا پینا آرام اور راحت، چین اور سکون اس کی کبھی پرواہ نہیں کی۔ یہ وہ خاص اوصاف و کمالات تھے جن کے باعث وہ عوام میں اور خواص میں، حکومت میں، ہندوؤں میں اور مسلمانوں میں، ہر طبقہ اور ہر گروہ میں بے حد عزت و احترام سے دیکھے جاتے تھے۔ اُن میں مقبول اور ہر دلعزیز تھے اور اُن کی بات کا ہر ایک پر اثر ہوتا تھا۔ اُن کی زندگی بالکل عوامی زندگی تھی۔ نہ دربان نہ کوئی روک ٹوک۔ ہر شخص اُن سے ہر وقت مل سکتا تھا۔ یہ وہ اوصاف تھے جو آج بیک وقت مشکل سے کسی ایک شخص میں یکجا نظر آئیں گے۔ اسی وجہ سے اُن کی شخصیت سب سے نمایاں اور برتر اور بڑی حسین و دلکش اور جاذبِ نظر تھی۔ وہ صرف "مجاہد ملت" نہیں تھے، جیسا کہ لوگ عام طور پر انھیں سمجھتے اور لکھتے تھے بلکہ درحقیقت اس خود غرضی کی مادی دنیا میں انسانی شرف و مجد کی آبرو، اعلیٰ اقدارِ حیات کی عزت اور شرافت و نجابت کی مکمل تصویر تھے۔ اس لئے صرف مسلمانوں کے لئے نہیں بلکہ ملک و وطن کے ہر فرد اور ہر شخص کے لئے اُن کی زندگی نمونۂ عمل اور لائقِ تقلید تھی۔ کانگریس اور جمعیۃ علمار کی ہنگامہ آفریں تاریخ میں بارہا ایسے نازک اور پیچیدہ مواقع آئے ہیں جب کہ اُن کے ناخنِ فہم و تدبر نے عقدہائے مشکل کی گرہ کشائی کرکے

ان دونوں اداروں کو عظیم خطرات سے بچا لیا ہے۔ چنانچہ ۲۰ اگست کی شام کو دلی کے دربار ہال میں تعزیتی تقریر کرتے ہوئے موجودہ صدر کانگریس شری سنجیوا ریڈی اور ہوم منسٹر لال بہادر شاستری جی نے اور اس کے بعد ایک اور جلسہ میں پنڈت جواہر لال نہرو اور دوسرے زعماء نے صاف لفظوں میں اس کا اعتراف کیا ہے۔ وہ جمعیۃ علماء ہند کے جنرل سکریٹری منتخب ہوتے تو آخر تک رہے، پارلیمنٹ کے ممبر چنے گئے تو اسی حالت میں دنیا سے رخصت ہوئے۔ وجہ یہی ہو کہ جس کام کو وہ ہاتھ میں لیتے تھے اسے اس خوبی، تندہی اور خلوص و قابلیت سے انجام دیتے تھے کہ پھر اُن کی قائم مقامی کرنے کے لئے کوئی دوسرا شخص نظر نہیں آتا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ مولانا ابو الکلام آزاد کے بعد یہ دوسرے شخص تھے جنھوں نے مدرسہ کے بوریوں پر بیٹھ کر قدیم تعلیم حاصل کرنے کے باوجود عام ہندو اور مسلمانوں کے علاوہ انگریزی کے اعلیٰ تعلیم یافتہ طبقہ کو بھی اپنی ذہانت و ذکاوت، معاملہ فہمی و دوراندیشی اور قوت عمل سے اس درجہ غیر معمولی طور پر متاثر کیا تھا یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ تعلیم قدیم و جدید کا فرق کوئی فرق نہیں ہے۔ دماغ روشن اور دل بیدار ہو تو انسان ہر مجلس میں ممتاز اور قائد بن کر رہ سکتا ہے۔

یہ تو مولانا کے وہ اوصاف و کمالات ہیں جو اُن کی پبلک زندگی سے واقفیت رکھنے والا ہر شخص جانتا اور محسوس کرتا ہے، ان کے علاوہ ہم پس رہروانِ کاروانِ عدم نے رفقائے کار کی حیثیت سے خلوت میں اور جلوت میں گھر میں اور دفتر میں۔ غرض کہ زندگی کے ہر مرحلہ اور ہر موڑ میں کم و بیش مسلسل چالیس برس تک مرحوم میں کیرکٹر کی بلندی، کردار کی پختگی، خوبی اور قلب و فکر کی پاکبازی و پاک طینتی کے جو حسین و دلکش اور گوناگوں مناظر دیکھے ہیں انہیں قلمبند کرنے کے لئے فرصت اور ایک دفتر درکار ہے۔ صحیح معنیٰ میں ہر بڑے انسان کی پبلک زندگی میں اُس کا جو کردار نظر آتا ہے وہ دراصل صرف ایک پرتو ہوتا ہے اُس کے جوہرِ فطرت و طبیعت کا جس کے سورج کا مطلع خود اس کا اپنا گھر ہوتا ہے۔ آہ! اب اُن کی کس کس بات کو یاد کر کے روئیے۔ اور کس کس خوبی کا تذکرہ کر کے

دامانِ دل کو خونابۂ جگر کے قطروں سے لالہ زار بنا دیجئے۔ ان سطور کی تحریر کے وقت جب کہ قلب و دماغ پر حسرت کے ساتھ گم شدگی و حیرت کی جو کیفیت طاری ہے قلم آخر لکھے تو کیا لکھے

سماں کل کا رہ رہ کے آتا ہے یاد ابھی کیا تھا اور کیا سے کیا ہو گیا

اللہ اکبر! آپ کا شوقِ تیز رفتاری بھی! اور ہر چیز میں یہاں تک کہ کھانے پینے، چلنے بولنے اور تقریر کرنے میں بھی اپنے ساتھیوں پر سبقت لے جانے کا جذبہ! آخر یا ایتھا النفس المطمئنۃ ارجعی الی ربک کی دعوت پر لبیک کہنے میں بھی وہی جذبہ کارفرما ہوا! اور اس منزل میں بھی اپنے ساتھیوں سے پیچھے رہنا طبع غیور کو گوارا نہ ہوا۔ اچھا خیر یہ بھی سہی۔ مگر پھر یہ طعنۂ پسماندگی کیسا؟ آپ عقلمندوں کے عقلمند اور فرزانوں کے فرزانہ تھے، مگر سچ عمر میں پہلی بار اور آخری بار بھی غالب کے لفظوں میں آپ کو نادان کہنے کو جی چاہتا ہے، ہر چند کہ اس گستاخی پر طبیعت شرمندہ اور منفعل ہی ہے۔

نادان ہو جو کہتے ہو کہ کیوں جیتے ہیں غالب
قسمت میں ہے مرنے کی تمنا کوئی دن اور

رحمہ اللہ رحمۃ واسعۃ

وحیٔ الٰہی

وحی الٰہی اور اس سے متعلقہ مباحث پر محققانہ کتاب جس میں اس مسئلہ کے ایک پہلو پر ایسے دلپذیر و دلکش انداز میں بحث کی گئی ہے کہ وحی اور اس کی صداقت کا نقشہ آنکھوں کو روشن کرتا ہوا دل میں سما جاتا ہے اور حقیقت وحی سے متعلق تمام خلشیں صاف ہو جاتی ہیں۔ انداز بیان نہایت صاف اور سلجھا ہوا۔ تالیف مولانا سعید احمد ایم اے۔ کاغذ نہایت اعلیٰ کتابت نفیس ستاروں کی طرح چمکتی ہوئی طباعت عمدہ صفحات ۲۰۰ قیمت ؏ مجلد للعہ۔ مکتبۂ برہان۔ اردو بازار۔ جامع مسجد دہلی ؏

ہندوستان
عہدِ عتیق کی تاریخ میں

جناب سید محمود حسن صاحب قیصر امروہوی۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

ہندوستان کا شمار دنیا کے ان چند ممالک میں ہے جہاں سب سے پہلے انسانی آبادی کے آثار ملتے ہیں۔ اور جو اپنی قدیم روایات اور ثقافت کے لحاظ سے قابلِ ذکر مقام رکھتے ہیں۔ چنانچہ عہدِ عتیق کی تاریخ جہاں تک ملتی ہے وہاں تک ہندوستان کا نام بھی برمحل پایا جاتا ہے۔ اسلامی نقطۂ نظر سے دنیا کا سب سے پہلا انسان حضرت آدمؑ کو تسلیم کیا جاتا ہے۔ ان کا ہبوط باتفاقِ مورخین جزیرۂ سرندیپ پر ہوا اور وہیں سے نسلِ انسانی دنیا کے دیگر ممالک میں پھیلنا شروع ہوئی۔ اس سلسلہ میں اساطینِ اسلام کے حسبِ ذیل بیانات ہیں۔

امیرالمومنین علی ابن ابی طالبؑ جب آپ سے ایک شامی نے سوال کیا کہ روئے زمین پر سب سے زیادہ محترم وادی کونسی ہے تو آپ نے فرمایا کہ[1]:۔

واد' یقال لہ سرندیب' سقط	وہ وادی جس کو سرندیپ کہتے ہیں جہاں
فیہ آدم من السمآء	آدم آسمان سے اترے۔

وھب بن منبّہ متوفی ۱۱۴ھ[2]

ھبط آدم علی جبل فی شرق الھند	آدم کا ہبوط مشرقی ہند کے ایک پہاڑ پر ہوا جس
یقال لہ "باسم"	کا نام "باسم" ہے۔

۱؎ صدوق: عیون اخبار الرضا (ص ۱۳۵)، علل الشرائع (ص ۱۹۸)۔ ۲؎ قطب راوندی: قصص الانبیاء (مجلد ۱۱: ۲۱)

الامام محمد بن علی الباقر م ۱۱۴ ھ ؎۱

ان آدم علیہ السّلام نزل الھند فبنی اللہ تعالیٰ لہ البیت وامرہ ان یاتیہ فیطوف بہ اسبوعًا فیاتی منٰی وعرفات ویقضی مناسکہ کما امراللہ ثم خطا من الھند فکان موضع قدمیہ حیث خطا عمران ومابین القدم والقدم صحاری لیس فیھا شئٌ ثم جاء الی البیت فطاف بہ اسبوعًا وقضٰی مناسکہ فقضٰی کما امراللہ ۔

بیشک آدم علیہ السلام جب ہندوستان میں اترے تو اللہ تعالیٰ نے ان کے لئے ایک گھر کی بنیاد رکھی اور حکم دیا کہ وہ وہاں جاکر سات مرتبہ اس کا طواف کیا کریں پس آپ "منیٰ" اور "عرفات" اور جس طرح اللہ نے حکم دیا تھا اپنے مناسک کو ادا کرتے ، اس کے بعد آپ ہندوستان سے چل پڑے پس جہاں جہاں آپ کا پاؤں پڑا وہاں آبادی ہوئی اور دونوں قدموں کے درمیان جو فاصلہ چھوٹا وہ جنگل قرار پائے جن میں کوئی چیز نہیں ہے پھر آپ "البیت" کی طرف آئے اور سات مرتبہ اس کا طواف کیا اور اس کے مناسک بجالائے جس طرح اللہ نے حکم دیا تھا ۔

الامام جعفر الصادق م متوفی ۱۴۸ھ ؎۲

ان آدم لما ھبط ، ھبط بالھند ، ثم رمی الیہ الحجر الاسود وکان یاقوتہ حمراء بفناء العرش ۔

بیشک جب آدم نیچے اتارے گئے تو سرزمین ہند پر آئے اس کے بعد حجراسود کو ان کی طرف پھینکا گیا جو صحن عرش میں ایک سرخ یاقوت تھا ۔

دوسری روایت امام جعفر صادق سے اس طرح ہے ؎۳

فلما تاب علیٰ آدم ، حول ذلک الملک فی صورۃ درۃ بیضاء فرماہ من الجنۃ الیٰ آدم وھو بارض الھند ۔

جب اللہ نے آدم کی توبہ قبول کرلی تو اس فرشتے کو ایک سفید اور تابدار موتی کی شکل میں تبدیل کرکے آدم کے پاس بھیجا اس وقت آپ سرزمین ہند پر تھے ۔

مذکورہ بالا روایات تو وہ ہیں جو اپنے راویوں کے اعتبار سے خود ایک ماخذ کی حیثیت رکھتی ہیں اس لئے کہ یہ تینوں حضرات نہ صرف یہ کہ قرآن کے زبردست عالم تھے بلکہ دیگر کتب سماویہ پر بھی ان کو بصیرت تامہ

؎۱ قصص الانبیاء (بحار ۱۱: ۱۸۸) ؎۲ ایضاً (بحار ۱۱: ۲۱۰) ؎۳ صدوق: علل الشرائع (ص ۱۲۸ ۔ ۱۲۹)

حاصل تھی۔ خاص طور سے ہبوطِ آدم کے سلسلہ میں جتنی روایات ہیں ان کا اولین ماخذ بظاہر یہی کتابیں ہیں
چنانچہ سید ابن طاؤس متوفی ۶۶۴ھ نے اس روایت کو "صحف ادریس" کے حوالے سے نقل کیا ہے۔ جیسا کہ
علامہ محمد باقر مجلسی لکھتے ہیں:[1]

وروی السید فی کتاب "سعد السعود"	نیز سید (ابن طاؤس) نے اپنی کتاب "سعد السعود"
انه رأی فی صحف ادریس .... و	میں بیان کیا ہے کہ میں نے صحف ادریس میں دیکھا
ذکر حدیث اخراجه من الجنة و	ہے .... اور حضرت آدم کے جنت سے نکلنے اور سرزمین
هبوط آدم بارض الهند علی جبل	ہند میں "باسم" نامی پہاڑ پر "نہیل" وادی میں جو
اسمه "باسم" علی واد اسمه "نهیل"	"دھنج" اور "مندل" ہندوستان کے دو شہروں
بین الدهنج والمندل: بلدی الهند	کے درمیان واقع ہے ان کے ہبوط کی حدیث کا ذکر کیا ہے
وهبطت حواء بجدة۔	اور حوّا جدہ میں اتریں۔

ان کے علاوہ بعد کے مورخین نے بھی بلا کسی اختلاف کے اسی روایت کو نقل کیا ہے۔ ملاحظہ ہو:۔

جاحظ، عمرو بن بحر، متوفی ۲۵۵ھ۔[2]

وآدم علیه السّلام انما هبط من	اور آدم علیہ السّلام جنت سے اترے اور ان کے (اہل ہند)
الجنة وصار ببلاد هم،	شہروں کی طرف چل کھڑے ہوئے۔

ابن الفقیہ الہمدانی۔ متوفی بعد ۲۷۹ھ[3]

وفی الحدیث إن آدم اُهبط	نیز حدیث میں ہے کہ آدم ہند میں "سرندیب"
بالهند علی جبل "سرندیب" واهبطت	پہاڑ پر اتارے گئے اور حوا جدہ میں اور ابلیس
حواء بجدة وابلیس اللعین بمیسان	لعین "میسان" میں اور سانپ اصبہان
والحیة باصبهان۔	میں۔

---

[1] بحار الانوار (۱۱: ۱۹۶) [2] فخر السودان علی البیضان: ۸۰ بحوالہ (ہندوستان عربوں کی نظر میں ۷۱) [3] کتاب البلدان: ۳۲۴ (ہندوستان عربوں کی نظر میں، ص ۱۶۳) میر خواند: روضۃ الصفا (۱: ۳۰)

مسعودی، متوفی ۳۴۶ھ[1]

فهبط الله آدم على جزيرة سرنديب على جبل الراهون وعليه الورق الذى خصفه من ورق الجنة، فيبس، فذرته الرياح فانتشر فى بلاد الهند۔	پس اللہ نے آدم کو جزیرہ سرندیپ میں "راہون" نامی پہاڑ پر اتارا جس پر جنت کی وہ پتیاں بھی تھیں جن سے انہوں نے اپنے جسم کو چھپایا، وہ پتیاں جب سوکھ گئیں تو ہوا نے ان کو اڑا دیا اور وہ ہندوستان کے مختلف شہروں میں پھیل گئیں۔

متوسطین کے دور میں "ابن خلدون" نے بھی اسی روایت کو نقل کیا ہے بلکہ اس نے اس سے آگے بڑھ کر جزائر سرندیپ پر "مسجد آدم" کی نشاندہی کی ہے۔ اس کا بیان ہے[2]

واما غير هذه المساجد الثلثة فلا نعلمه إلا مايقال من شأن مسجد آدم عليه السلام بسرنديب من جزائر الهند۔	لیکن ان تین مساجد کے علاوہ ہمیں اور کسی مسجد کا علم نہیں، سوائے اس کے کہ ہند کے جزیرہ سرندیپ پر مسجد آدم کے بارے میں جو کچھ کہا جاتا ہے۔

بہر حال اس سلسلہ میں جتنی روایات مجھ کو ملی ہیں ان میں ایک روایت تو وہ ہے جس میں حضرت آدمؑ کے کوہِ صفا پر اترنے کا ذکر ہے جو آئندہ مذکور ہوگی، دوسری روایت جس میں آپ کے کوہ "ابوقبیس" پر اترنے کا رجحان پایا جاتا ہے، حسب ذیل ہے:-[3]

عن صفوان بن يحيى، قال سئل ابوالحسن عليه السلام عن الحرم واعلامه فقال: ان آدم عليه السلام لما هبط من الجنة هبط على أبى قبيس، والناس يقولون بالهند .... الخ	صفوان بن یحیٰی راوی ہے کہ ابوالحسن (امام موسیٰ رضا) سے حرم اور اس کے اعلام کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا، بیشک آدم علیہ السلام جب جنت سے اترے تو ابوقبیس پہ آئے۔ لیکن لوگوں کا کہنا ہے کہ وہ سرزمین ہند پر نازل ہوئے۔

ان دونوں روایات سے اس خیال کی تردید تو ضرور ہوتی ہے کہ پہلی مرتبہ حضرت آدم سرزمین ہند

---

[1] مروج الذہب (۱: ۲۳) [2] ابن خلدون: تاریخ (۱: ۴۲۲) [3] علل الشرائع: ۴۲۶، عیون اخبار الرضا ۱۴۲

پر اُترے لیکن مطلقاً ہندوستان آنے کی تردید نہیں ہوتی' اس لئے کہ بعض روایات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ جزیرہ سرندیپ سے جب آپ کو بیت المقدس جانے کا حکم ہوا تو طواف بجا لانے کے بعد پھر آپ سرندیپ واپس آئے اس کی وجہ یہ لکھی ہے کہ مکہ کی آب و ہوا چونکہ نہایت گرم و خشک تھی اس لئے حضرت آدمؑ وہاں مستقل نہیں رہ سکتے تھے۔ یہاں آکر آپ نے کانیں کھودیں اور کھیتی میں مشغول ہو گئے۔ [1]
نیز عبداللہ بن عباس کی روایت سے تو یہاں تک پتہ چلتا ہے کہ جزائر سرندیپ پر آپ اتنے زمانے تک رہے کہ ہابیل و قابیل کی ولادت بھی یہیں ہوئی اور جب ہابیل کا قتل واقع ہوا ہے تو اس وقت آپ مکہ میں تھے، وہاں سے واپسی پر آپ کو اس اندوہناک واقعے کا علم ہوا۔ [2]

ہندوستان کے عطریات جو قدیم الایام سے تاریخ میں شہرت رکھتے ہیں' ان کا سبب بھی یہی بیان کیا جاتا ہے کہ حضرت آدمؑ جنت کی پتیاں اپنے ہمراہ لائے تھے جو سوکھ کر ہندوستان کے شہروں میں منتشر ہوئیں۔ اس سلسلہ میں مسعودی کی مذکورہ بالا روایت کے علاوہ حسب ذیل روایات بھی ہیں۔ [3]

١- عن أبي عبد الله عليه السلام قال إن الله تبارك وتعالى لما أهبط آدم عليه السلام طفق يخصف من ورق الجنة وطار عنه لباسه الذي كان عليه من حلل الجنة، فالتقط ورقة فستر عورته، فلما اهبط عبقت رائحة تلك الورقة بالهند بالنبت فصار في الارض من سبب تلك الورقة التي عبقت بها رائحة الجنة، فمن هنالك الطيب بالهند، لان الورقة هبت عليها ريح الجنوب، فادت رائحتها إلى المغرب

امام جعفر صادق علیہ السلام سے روایت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب آدم کو زمین پر اُتارا تو جنت کی پتیوں سے وہ اپنا جسم چھپانے لگے اور جنت میں جو لباس وہ پہنے ہوئے تھے وہ ان سے لے لیا گیا' پس آپ نے ایک پتی کو اٹھایا اور اس سے اپنی ستر پوشی کی۔ پھر جب آپ نیچے اُترے تو اس پتی کی خوشبو سرزمین ہند کی دیگر نباتات کے ساتھ مل کر پھیلی اسی پتی کے اثر سے جس نے جنت کی خوشبو کو اڑایا' زمین پر عطریات کا وجود ہوا اور یہی وجہ ہے کہ ہندوستان میں خوشبو زیادہ ہے اس لئے کہ جنوب کی ہوا جب اس پتی پر چلی اور چونکہ وہ اس پتی کی خوشبو اپنے اندر لئے ہوئے تھی لہذا اس کے ذریعے

[1] روضۃ الصفا (۱: ۳۰) [2] عوفی: لباب الالباب (ص ۱۷) [3] الکلینی: فروع کافی (۲: ۲۲۳)

لانها احملت رائحة الورقة في الجو فلما ركدت الريح بالهند عبق بأشجارهم و نبتهم فكان اول بهيمة ارتعت من تلك الورقة ظبي المسك، فمن هنا صار المسك في سرة الضبي لانه جرى رائحة النبت في جسده و دمه حتى اجتمعت في سرة الضبي۔

۲۔ عن البزنطي عن الرضا[1] قال قلت: كيف كان اول الطيب؟ فقال لي: ما يقول من قبلكم فيه، قلت يقولون: ان آدم لما هبط بأرض الهند، فبكى على الجنة، فسالت دموعه، فصارت عروقا في الارض، فصارت طيبا، فقال ليس كما يقولون، ولكن حواء كانت تغلف قرونها من اطراف شجرة الجنة فلما هبطت الى الارض و بليت بالمعصية رأت الحيض، فامرت بالغسل فنقضت قرونها فبعث الله عز وجل ريحا طارت به وخفضته، فذرت حيث شاء الله عز وجل فمن ذلك الطيب۔

وہ خوشبو مغرب تک پہونچی، پھر جب ہند میں ہوا آکر رکی تو اس نے یہاں کے پیڑ اور پتوں کو مہکایا۔ پس پہلا وہ جانور جس نے ان پتوں کو چرا وہ مشکی ہرن تھا، اسی سبب سے ہرن کی ناف میں مشک پائی جاتی ہے۔ کیونکہ اس گھاس کی خوشبو اس کے جسم اور اس کے خون میں بس گئی یہاں تک کہ ناف میں آکر وہ جمع ہو گئی۔

بزنطی راوی ہے کہ ایک مرتبہ میں نے امام رضا علیہ السلام سے دریافت کیا کہ عطریات کی ابتدا کیا ہے؟ آپ نے فرمایا تم سے پہلے لوگوں کا اس بارے میں کیا خیال ہے؟ میں نے کہا: ان کا بیان یہ ہے کہ آدمؑ جب زمین پر اترے تو جنت کے فراق میں انھوں نے گریہ کیا یہاں تک کہ ان کے آنسو جاری ہو گئے

آپ نے یہ سن کر فرمایا: یہ لوگ جیسا کہتے ہیں ایسا نہیں ہو، واقعہ یہ ہے کہ حضرت حوا اپنے جوڑوں کو جنت کے درخت کی ٹہنیوں سے باندھا کرتی تھیں لیکن جب وہ زمین پر آئیں اور گناہ میں مبتلا ہوئیں تو حیض کی کیفیت عارض ہوئی اس کے بعد انھیں غسل کا حکم دیا گیا تو آپ نے اپنے جوڑوں کو کھولا، پس اللہ عز وجل نے ایک ہوا بھیجی جو اس خوشبو کو اڑا کرلے گئی اور مختلف اطراف میں پھیلا دیا۔ اسی سے زمین پر عطریات کا وجود ہوا۔

[1] علل الشرائع (۴۶۸ ، ۴۶۷)، عیون الاخبار (۱۵۹)

عن بعض[1] من سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الطيب، قال: ان آدم وحواء حين اهبطا من الجنة نزل آدم على الصفا وحواء على المروة وان حواء حلت قرنا من قرون رأسها فهبت به الريح فصار بالهند اكثر الطيب۔

ایک شخص جس نے امام جعفر صادق علیہ السلام سے "طیب" کے بارے میں سوال کیا تھا، راوی ہے کہ اس کے جواب میں آپ نے فرمایا: جبکہ آدم و حوا جنت سے نیچے اتارے گئے تو آدم صفا پر آئے اور حوا مروہ پر۔ یہاں آ کر حوا نے اپنے بالوں کے جوڑے کو کھولا تو ہوا نے اس خوشبو کو اڑایا پس ہند میں اس کا بیشتر حصہ آیا۔

مذکورہ بالا تمام روایات سے کم از کم اتنا نتیجہ ضرور نکلتا ہے کہ تاریخ جس وقت سے کرۂ زمین پر نسل انسانی کی نشاندہی کرتی ہے، اسی وقت سے ہندوستان کا بھی وجود ہے اور آدم کی تاریخ کے ساتھ ساتھ ہندوستان کی تاریخ بھی شروع ہوتی ہے۔

اس کے بعد مورخین کا بیان[2] ہے کہ جزائر سراندیپ سے حضرت آدم کو بیت المقدس جانے کا حکم ہوا جہاں پہونچ کر بہ تعلیم الٰہی آپ نے خانۂ کعبہ کی بنیاد رکھی اور یہیں سے آپ کی اولاد، بابل، یمامہ، طائف، بحرین، یمن اور عمان وغیرہ کی طرف منتقل ہونا شروع ہوئی۔

حضرت آدم کے بعد امر بنی آدم کی قیادت آپ کے بیٹے حضرت "شیث" کو ملی[3]۔ اس عہد میں ہندوستان کے بارے میں اگرچہ تاریخ خاموش ہے، پھر بھی مسعودی کے بیان سے اتنا معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت ہندوستان میں اُن کی اولاد موجود تھی۔ ملاحظہ ہو[4]۔

ووقع التحارب بين ولد شيث وبين غيرهم من ولد قاشن (قابيل) واكثر هذا النوع بارض قمار[5] من ارض الهند۔

شیث کی اولاد اور دوسرے لوگوں میں جو قابیل کی نسل سے تھے، جنگ شروع ہوگئی اور اس قسم کے زیادہ واقعات ہند میں قمار کی سرزمین پر رونما ہوئے۔

حضرت شیث کے بعد ان کے بیٹے انوش پھر قینان، مہلائیل، لود، خنوخ (ادریس پیغمبر) متوشلخ

---

[1] قصص الانبیاء (نجار ۱: ۲۱)، [2] کتاب التیجان (ص ۱۸)، [3] ایضاً (ص ۱۹) [4] مروج الذہب (۱: ۲۹)

[5] جنوبی ہند کے ایک شہر کا نام ہے جو جزائر جاوہ وکلہ بار اندلکا وغیرہ کے مہراج کی سلطنت کے مقابل واقع ہے (داس کماری)

بن خنوخ ' الملک ' یکے بعد دیگرے جانشین ہوئے[1] ۔ اس سلسلۃ الذہب کی درمیانی کڑی یعنی حضرت ادریسؑ کے بارے میں بعض روایات سے پتہ چلتا ہے کہ وہ سندھ آئے تھے چنانچہ مولف حبیب السیر " اسقلینوس " کے ذکر میں لکھتے ہیں[2]

" اسقلینوس از جملۂ ملازمان وتلامذۂ ادریس بودہ و در سفر و حضر لحظہ باختیار از خدمت حضرت نبوت مفارقت نمی نمود و در روضۃ الصفا مسطور است کہ زمانیکہ ادریس از بلاد سند باز گشتہ بخطۂ فارس رسید ' اسقلینوس را جہۃ ضبط امور شرع و احکام دین بجانب بابل رواں گردانید "

حضرت ادریسؑ کے چند نسلوں کے بعد حضرت نوحؑ بحیثیت نبی کے نظر آتے ہیں ان ہی کے زمانہ میں قیامت خیز طوفان آیا جس نے پوری نسل انسانی کو غرق کر دیا اور صرف حضرت نوحؑ اور ان کے معدودے چند ساتھی جو کشتی میں اُن کے ساتھ سوار تھے ' باقی بچے ' مورخین کا بیان ہے کہ طوفان کے بعد حضرت نوحؑ[3] پانچسو سال اور مسعودی نیز دیگر مورخین کی اختیار کردہ روایت کی بنا پر جو انھوں نے توراۃ کے حوالہ سے نقل کی ہے ' تین سو پچاس سال زندہ رہے[4] نیز ستر آدمی جو اُن کے ہمراہ تھے سب کے سب مقطوع النسل مرے اور صرف حضرت نوحؑ کے تین بیٹوں ' سام ' حام ' یافث کی اولاد سے نسل بنی آدم چلی[5]

حضرت آدمؑ کے بعد تاریخ میں یہ دوسرا دور ہے جبکہ نسل انسانی تیزی کے ساتھ بڑھنا شروع ہوئی اور دنیا کے مختلف ممالک میں پھیلی ' اس موقع پر تاریخ میں صرف چند ممالک کا نام آتا ہے جن میں ایک ہندوستان بھی ہے ۔

بنی حام کی آمد ہندوستان میں مورخین کا بیان ہے کہ حضرت نوحؑ کی اولاد جب پھیلنا شروع ہوئی تو ان کے دوسرے بیٹے حام کی اولاد ہندوستان میں آئی ۔ اس سلسلہ میں سب سے پہلی روایت وہب بن منبہ کی ہے جو لکھتا ہے[6]

---

[1] کتاب التیجان (ص ۲۱) [2] حبیب السیر (۱ : ۱۰۰) ' روضۃ الصفا ۱ : ۹۴) [3] کتاب التیجان (ص ۲۵) [4] مروج الذہب (۱ : ۳۱) ' ابن طاؤس : سعد السعود (بحار ۱۱ : ۳۴۱) [5] کتاب التیجان (ص ۲۵) [6] التیجان (ص ۲۴)

والھند والسند والحبشۃ والنوبۃ والقبط بنو حام بن نوح علیہ السّلام۔

ہند اور سند، حبشہ اور نوبہ اور قبط یہ سب حام بن نوح کی اولاد ہیں۔

دوسری روایت امام جعفر صادق علیہ السلام کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں[۱]۔

وولد الحام السند والھند والحبش وولد السام العرب والعجم۔

حام کی اولاد میں سند، ہند اور حبشہ ہیں اور سام کی اولاد میں عرب اور عجم۔

بعد کے مورخین کے یہاں اس کی قدرے تفصیل ملتی ہے۔ چنانچہ مسعودی لکھتا ہے[۲]۔

وسار بوقیر بن لوط بن حام بولدہ ومن تبعہ إلی الارض الھند والسند، و بالسند أمور لھم اجسام طوال وھم من بلاد المنصورۃ من أرض السند نعلی ھذا القول إن الھند والسند من ولد بوقیر بن حام بن نوح

اور بوقیر بن لوط بن حام مع اپنی اولاد اور متبعین کے ہند اور سند کی طرف آگیا اور اسی کا اثر ہے کہ سند میں اب تک ایسے خاندان پائے جاتے ہیں جو جسمانی اعتبار سے نہایت طویل ہوتے ہیں اور وہ سند کے شہر منصورہ سے تعلق رکھتے ہیں پس اس قول کی بنا پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اہل ہند اور سند بوقیر بن حام بن نوح کی اولاد سے ہیں۔

ابن خلدون کا بیان ہے[۳]۔

واما حام فمن ولدہ السودان والھند والسند وکنعان باتفاق۔

لیکن حام۔ پس اس کی اولاد سے سودان، ہند اور سند اور کنعان ہیں بالاتفاق۔

دوسرے صفحہ پر اسی کی تفصیل کرتے ہوئے کہتا ہے۔

واما کوش بن حام فذکر لہ فی التوراۃ خمسۃ من الولد وھم سفنا وسبا وجویلا ورعما وسفخا، فمن ولد رعما شاو وھم السند وداوان، وھم الھند۔

لیکن کوش بن حام، پس توراۃ میں اس کے پانچ بیٹوں کا ذکر ہے جن کے نام سفنا، سبا، جویلا، رعما اور سفخا ہیں، پس رعما کے دو بیٹے شاو اور داوان ہوئے ان میں "شاو" کی اولاد اہل سند ہیں اور داوان کی اولاد سے اہل ہند۔

---

[۱] صدوق: اکمال الدین (بحار ۱۱: ۲۸۹) [۲] مروج الذہب (۲: ۶۱) [۳] ابن خلدون: تاریخ (۲: ۲۰، ۲۱)

جیب السیر میں ہے[1]

"حام علیہ السلام بقول فرقۂ از علمائے اسلام در سلک انبیائے عظام انتظام داشت، و نوح علیہ السلام در زمان تقسیم ربع مسکون دیار مغرب و زنج وحبشہ و ہندوستان وسند و اراضئ سودان بحام تفویض نمود و حام بدان مقام شتافتہ، حق سبحانہ تعالیٰ او را نہ پسر کرامت فرمود۔ ہند، سند، زنج، نوبہ، کنعان، کواش، قبط، بربر و حبش"

دراوڑ قوم کی تعیین | مذکورہ بالا تمام روایات سے حسب ذیل امور پر روشنی پڑتی ہے۔

۱۔ ہندوستان میں انسانی آبادی کے آثار اسی وقت سے ہیں جب حضرت آدم کا ہبوط ارض سرندیپ پر ہوا اور اس کا سلسلہ برابر جاری رہا جیسا کہ مسعودی کی روایت سے معلوم ہوا کہ حضرت شیث کے زمانہ میں قابیل کی اولاد اور شیثؑ کی اولاد اور اس کنارے میں آباد تھی۔

۲۔ طوفان کے بعد خواہ طوفان کی عام ہلاکت کے سبب یا دوسرے نامعلوم اسباب کی بنا پر یہ ملک خالی تھا۔ اس لئے کہ اگر اس وقت یہاں کوئی قوم آباد ہوتی تو حضرت نوحؑ ربع مسکون کی تقسیم کے وقت اس کو بنی حام سے مخصوص نہ کرتے۔

۳۔ ہندوستان کا جو حصہ خواہ طوفان سے قبل یا اس کے بعد سب سے پہلے آباد ہوا، وہ جنوبی ہند ہے اور طوفان کے بعد جنوبی ہند کے ساتھ ساتھ بلاد سند میں بھی آبادی شروع ہوئی۔

ان تینوں باتوں سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہندوستان کے اعلیٰ اور قدیم باشندے جن کو کہا جا سکتا ہے وہ جنوبی ہند اور سندھ کی قومیں ہیں اور یہ وہی بنو حام یا دوسرے لفظوں میں "دراوڑ" ہیں۔

ہندوستان کی ثقافت قدیم الایام میں | ہندوستان قدیم زمانہ سے ایک متمدن ملک مانا جاتا ہے اور ثقافتی اعتبار سے وہ دنیا کے کسی ترقی یافتہ ملک سے کسی دور میں پیچھے نہیں رہا۔ اس سلسلہ میں تاریخ کی جس قدر شہادتیں ہیں ان کی روشنی میں یقین کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ جس طرح مصر اور یونان، عرب و ایران بدر عالم سے تہذیب و تمدن اور علم و حکمت کا گہوارہ رہے ہیں۔ اسی طرح ہندوستان بھی اپنا ایک مقام

[1] حبیب السیر (۱: ۳۲)، روضۃ الصفا (۱: ۷۰)

رکھتا ہے۔ عرب کا مشہور سیاح اور مورخ مسعودی متوفی ۳۴۶ھ ہندوستان کے ذکر میں لکھتا ہے[1]۔

ذکر جماعۃ من أھل العلم والنظر والبحث الذین وصلوا الغایۃ بتأمل شأن العالم وبدئہ إن الھند کانت قدیم الزمان الفرقۃ التی فیھا الصلاح والحکمۃ فانہ لما تجیلت الاجیال وتحزبت الاحزاب حاولت الھند أن تضم المملکۃ وتستولی علی الحوزۃ، وتکون الریاسۃ فیھم، فقال کبراؤھم۔ نحن أھل البدء وفینا التناھی ولنا الغایۃ والصدر والإنتھاء و منا سری الأب إلی الارض، فلا ندع أحدا شاقنا ولا عاندنا وأرادنا الإغماض الا اتیناعلیہ وابدناہ او یرجع الی طاعتنا فازمعت علی ذلک ونصبت لھا ملکا وھو البرھمن الاکبر والملک الاعظم والامام فیھا المقدم، ظھرت فی ایامہ الحکمۃ، وتقدمت العلماء واستخرجوا الحدید من المعادن وضربت فی ایامہ السیوف والخناجر، وکثیر من انواع المقاتل، وشید الھیاکل ورصعھا

اصحاب علم و نظر اور ارباب فکر کی ایک جماعت کا بیان ہے جو دنیا کی ابتدا پر غور کرنے کے بعد کسی نتیجے تک پہونچے ہیں کہ قدیم الایام میں ہندوستان میں ایسی جماعتیں موجود تھیں جن میں اصابت فکر اور حکمت و دانائی پائی جاتی تھی اس لئے کہ جب نوع مختلف جماعتوں اور گروہوں میں تقسیم ہوگئی تو اہل ہند اس عزم کے ساتھ اُٹھے کہ ملک میں مرکزیت پیدا کریں اور سب کو ایک اقتدار کے ماتحت منظم کریں اور ریاست کا تاج ان کے سر پر ہو۔ اُن کے سرداروں کا یہ قول تھا کہ ہم ہی سے ابتدا ہوئی ہے اور ہم ہی پر انتہا ہوگی اور ہم ہی میں سے ابوالبشر زمین کی طرف بڑھا ہے اس صورت میں جو ہم سے جھگڑے گا یا عناد کرے گا یا ہمیں جان بوجھ کر نظرانداز کرے گا تو ہم اس پر چڑھائی کریں گے اور ہلاک کر دیں گے یا وہ ہماری اطاعت کی طرف پلٹ آئے۔ اس ارادہ کے ساتھ انھوں نے اپنا ایک بادشاہ مقرر کیا جو "برہمن اکبر" ملک اعظم اور امام مقدم کہلاتا ہے اس کے زمانہ میں حکمت ظاہر ہوئی اور علماء آگے آگے رہے، لوگوں نے کانوں سے لوہا نکالا، اسی کے زمانہ میں تلواریں، خنجر اور لڑائی کے دوسرے قسم قسم کے اسلحہ ایجاد کئے گئے اور زر و جواہر سے مرصع محل تعمیر کئے جن میں افلاک، بارہ برجوں اور ستاروں کی تصویریں

[1] مروج الذہب (۱: ۶۲ ۔ ۶۳)

بالجواهر المشرقة المنيرة وصور فيها الافلاك
والبروج الاثنا عشر والكواكب وبيّن بالصورة
كيفية العالم وادرج بالصورة ايضا افعال
الكواكب في هذا العالم واحداثها للاشخاص
الحيوانية: من الناطقة وغيرها وبيّن
حال المدبّر الذي هو الشمس، واثبت كتابه
في براهين جميع ذلك وقرب الى عقول العوام
فهم ذلك، وغرس في نفوس الخواص دراية
ما هو اعلى من ذلك واشار الى المبدأ الاول المعطى
سائر الموجودات وجودها الفائض عليها
بجوده، وانقاد له الهند واخصبت بلادها
واراهم وجه مصالح الدنيا وجمع
الحكماء، فاحدثوا في ايامه كتاب
"السندهند" وتفسيره دهر الدهور،
ومنه فرعت الكتب ككتاب الارجهبر و
المجسطي، وفرع من الارجهبر الاركند، و
من المجسطي كتاب بطليموس، ثم عملوا منهما
بعد ذلك الزيجات، واحدثوا التسعة
احرف المحيطة بالحساب الهندي، وكان اول
من تكلم في اوج الشمس وذكر انه يقيم في كل
برج ثلاثة آلاف سنة ويقطع الفلك في

بنائی گئیں، ان میں عالم کی کیفیت، ستاروں کی
حرکات اور کائنات پر اُن کے افعال کی اثر اندازی اور
حیوان ناطق وغیر ناطق میں ان کے تصرفات کی کیفیت
بھی واضح کر دی گئی تھی۔ مدبر اعظم یعنی سورج کا حال بھی
بیان کیا گیا تھا، اور اپنی کتاب میں ان کے دلائل
بیان کئے اور اُن کو عوام کی فہم سے قریب تر لاتے اور خواص
کے دلوں میں اس سے اونچے جاننے پر اُن کی فہم و درایت
بھی بٹھانے کی کوشش کی گئی۔ اس میں مبدءِ اول کی
جانب اشارہ کیا گیا ہے جو ساری موجودات کو وجود
بخشنے والا اور اپنی نیابتوں سے بہرہ ور کرنے والا
ہے، اسی لئے تمام اہل ہند برہمن اعظم کے سامنے جھک
گئے اور پورے ملک میں خوشحالی اور فارغ البالی آ گئی
بادشاہ نے دنیا کے مصالح کی طرف ان کی رہنمائی کی
حکمأ اور فلاسفہ کو جمع کیا اور انھوں نے اس کے دور
میں "سند ہند" نامی ایک کتاب تصنیف کی جس کی شرح
دہرالدہور (زمانوں کا زمانہ) ہے۔ اس کی روشنی میں
کئی کتابیں مثلاً "ارجبھد" اور مجسطی وغیرہ لکھی گئیں اور
"ارجبھد" کی روشنی میں بطلیموس کی کتاب مرتب کی گئی
اور پھر ان کی مدد سے جنتریاں بنائی گئیں اور لوگوں
نے وہ نو حرف ایجاد کئے جن پر ہندی حساب کی بنیاد
ہے، اسی بادشاہ نے سب سے پہلے سورج کے

ستة وثلاثين الف سنة والاوج على رأى البرهمن فى وقتنا هذا، وهو سنة اثنتين وثلاثين وثلثمائة فى برج الثور وانه اذا انتقل الى البروج الجنوبية انتقلت العمارة، فصار العامر خرابا و الخارب عامرا، والشمال جنوبا والجنوب شمالا ورتب فى بيت الذهب حساب الدأر الاول والتاريخ الاقدام الذى عملته الهند فى تواريخ البردة وظهورها فى ارض الهند دون سائر الممالك۔

اوج پر بحث کی اور یہ بیان کیا کہ وہ ہر برج میں تین ہزار سال رہتا ہے اور اپنے فلک کو چھتیس ہزار سال میں طے کرتا ہے اور ہمارے زمانہ میں جبکہ ۳۳۲ سنہ ہجری ہے برہمن کی رائے کے مطابق اوج برج ثور میں ہے اور جب وہ جنوبی برجوں کی طرف رُخ کرتا ہے تو کائنات میں تغیر ہونے لگتا ہے اور آباد مقامات ویران اور ویران مقامات آباد اور شمال جنوب اور جنوب شمال بننے لگتا ہے اور بیت الذہب (سونے کا گھر) میں بدء اول اور تاریخ قدیم کا حساب تیار کیا گیا جس پر تاریخ کے آغاز اور ظہور کے سلسلہ میں صرف ہندوستان کا عمل ہے، برخلاف دوسرے ممالک کے۔

اس برہمن کے بارے میں مسعودی نے آگے چل کر لکھا ہے[1] اس کی حکومت ابتدا سے آخر تک ۳۶۶ سال تک رہی۔ ہمارے زمانہ میں اس کی اولاد "براہمہ" کے نام سے مشہور ہوا اور ہندو ان کو بڑی عزت کی نظر سے دیکھتے ہیں اور اس میں شک نہیں کہ یہ لوگ اپنے طبقہ کے اعلیٰ اور اشرف لوگ ہیں، یہ جانوروں کا گوشت مطلق نہیں کھاتے اور ان کے مردوں اور عورتوں کی گردنوں میں تلوار کے حمائل کی طرح پیلے رنگ کے دھاگے بندھے رہتے ہیں۔

دوسرے مقام پر وہ لکھتا ہے:۔ برہمن کے بارے میں لوگ مختلف الخیال ہیں بعض کا خیال ہے کہ یہی آدم علیہ السلام ہے جس کو اللہ نے اپنا رسول بنا کر ہندوستان میں بھیجا بعض کہتے ہیں کہ نہیں وہ صرف ایک بادشاہ تھا اور یہی روایت زیادہ مشہور ہے۔

ہندوستان کی حضارت سکندر کے حملہ کے وقت

برہمن کے بعد تاریخ میں ملک فور (راجہ پورس) کے زمانہ کا تذکرہ قدرے تفصیل کے ساتھ ملتا ہے، اسی کے زمانہ میں سکندر کا حملہ ہوا، اس وقت ہندوستان کا تمدن اتنی ترقی

[1] مروج الذہب (۱: ۶۴-۶۵)

پڑھا کہ سکندر یہاں کے عجائبات کو دیکھ کر حیران رہ گیا اور اس نے اس کی اطلاع ارسطو کو لکھ کر بھیجی۔ ارسطو نے اس کے جواب میں جو خط لکھا ہے اس کو پڑھ کر معلوم ہوتا ہے کہ سکندر نے اپنے کیا تاثرات اس کے سامنے رکھے تھے۔ یہ خط حسب ذیل ہے[1]

اما بعد. کتبت الیّ تذکر الذی اعجبك من بنیان بیت الذهب بالهند وما ذکرت انك رأیت فیه من العجائب والبنیان الشامخ المزخرف بانواع الجوهر وما یؤنق العین من الذهب الاحمر حتّی قد بهر العیون منظره وسارق الاحمر ذکره وقد کتبت الیك ایها الملك لعونك لمعرفتك بالامور السابقة العلیا والسفلی ان یعجبك شی صنعته الایدی المنبئتم بالحکمة فی الایام القصیرة ومدة الزمان الیسیرة ولکن ارضی لك ایها الملك ان ترفع نظرك الی مافوقك وتحتك وعن یمینك وعن شمالك من السماء والصخور والجبال والبحور وما فی ذلك من العجائب الغامضة والمصانع الظاهرة والبنیان الشامخ الذی لا ینحته الحدید ولا یثلمه المجانیق ولا یعلمه الاجساد

اما بعد۔ آپ نے اپنے خط میں لکھا ہے کہ ہندوستان کے بیت الذہب کی عمارت آپ کو بہت پسند آئی ہے اور آپ نے وہاں عجیب وغریب چیزیں، بلند وبالا اور مختلف قسم کے جواہرات سے مرصع ومزین جو عمارتیں دیکھیں ان کا ذکر کیا ہے اور اس سرخ سونے کا بھی ذکر کیا ہے جو نگاہوں کو خیرہ کر دیتا ہے اور ساری دنیا میں جس کا چرچا ہے لیکن میں یہ عرض کروں گا' بادشاہ سلامت! آپ نے جن مذکورہ بالا بالا علوی اور ارضی چیزوں سے واقفیت حاصل کی ہے اور جو آپ کو بڑی تعجب انگیز اور غریب معلوم ہوتی ہیں یہ سب انسانی دستکاری نے اپنی دانائی سے بہت تھوڑی مدت میں بنائی ہیں، ان کے بجائے میں آپ کے لئے یہ پسند کروں گا کہ آپ اپنی نگاہ اوپر' نیچے' دائیں' بائیں اٹھا کر (قدرت کی کرشمہ سازیوں یعنی آسمانی بلندیوں' چٹانوں' پہاڑوں اور سمندروں پر ڈالئے اور دیکھئے کہ ان کے اندر کیسے کیسے عجائبات پوشیدہ اور کیسی کیسی کھلی ہوئی مصنوعات اور بلند وبالا عمارتیں ہیں جو لوہے سے نہیں تیار ہو سکتیں اور نہ منجنیقیں انہیں توڑ سکتی ہیں اور نہ انسان کے

---

[1] مسعودی: التنبیہ والاشراف (ص ۲۰۱)

المخلخلة الضعيفة فی المدۃ | کمزور اور ناتوان جسم انہیں زندگی کی تھوڑی سی مدت
المنقطعۃ۔ | میں بنا سکتے ہیں۔

اسی چیز کے پیشِ نظر یہ کہا جا سکتا ہے کہ سکندر کے حملے کی جہاں اور وجوہات رہی ہوں وہاں ایک بڑی وجہ یہ بھی تھی کہ ہندوستان کے علمی سرمایہ سے وہ یونان کو محروم نہ رکھے، جیسا کہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ سکندر جب ہندوستان سے واپس گیا ہے تو یہاں کے کچھ حکما کو وہ اپنے ہمراہ لے گیا تھا۔ چنانچہ اس کے انتقال کے وقت حاضرین میں جہاں فارس اور یونان کے دیگر حکما تھے وہاں ہندوستانی حکما کا نام بھی آتا ہے مسعودی کا بیان ہے[1]

فلما مات الاسکندر طافت بہ	سکندر کا جب انتقال ہوا تو اس کے مصاحبین میں یونان
الحکماء ممن کان معہ من حکماء	فارس اور ہند نیز دیگر ممالک کے جو حکما تھے انھوں نے
الیونانیین والفرس والھند وغیرھم	اس کا طواف کیا۔ یہ وہ حکما تھے جن کو سکندر اپنی صحبت
من علماء الامم وکان یجمعھم ویستریح	میں رکھتا تھا اور ان کے کلام سے طمانیت حاصل کرتا تھا
الی کلامھم ولا یصدر الامور الا عن	اور بغیر ان کی رائے کے امور مملکت میں کوئی اقدام نہیں
رأیھم۔	کرتا تھا۔

اس موقع پر جن حکما نے اپنے اپنے طور پر تعزیتی الفاظ کہے ہیں اُن میں ایک ہندی حکیم بھی ہے جس کے حسب ذیل الفاظ مسعودی نے نقل کئے ہیں[2]

"یامن کان غضبہ الموت، ھلا غضبت علی الموت" (اے وہ جس کا غضب موت تھا اب موت پر غضبناک کیوں نہیں ہوتا) ایک دوسرے حکیم کے الفاظ یہ ہیں:- "ان دنیا یکون ھذا آخرھا فالزھد اولی ان یکون فی اولھا" (اگر دنیا کا انجام یہی ہے تو ابتدا ہی میں زہر کھا کر مرجانا بہتر ہے) اس کے بارے میں مسعودی نے لکھا ہے "وکان من نُسّاک الھند" یہ ہندوستان کے تارک الدنیا لوگوں میں تھا۔

---

[1] مروج الذہب (۱: ۲۴۶) [2] ایضاً (۱: ۲۴۷)

یونان اور ہند کے ثقافتی روابط | سکندر کے ہندوستان آنے کا مقصد ابتداءً اگرچہ اس کو فتح کرنا تھا، لیکن اس کے بعد سے جیسا کہ روایات بتاتی ہیں، یونان اور ہندوستان میں ثقافتی روابط قائم ہوگئے تھے۔

چنانچہ شہرستانی کا بیان[1] ہے کہ جب سکندر ہندوستان آیا تو یہاں کے کچھ حکماء نے اس کی علمی دلچسپیوں کو سراہتے ہوئے یہ خواہش ظاہر کی کہ ان سے مناظرہ کے لئے کسی حکیم کو بھیجا جائے۔ سکندر نے ان کی خواہش پر اپنے یہاں کے کچھ حکماء کو بھیج دیا۔ اس کے بعد موصوف کے یہ الفاظ ہیں " ومناظراتھم مذکورۃ فی کتب ارسطوطالیس" ان کے مناظرے کتب ارسطوطالیس میں مذکور ہیں۔

اس کے بعد راجہ کند کے خط کے جواب میں سکندر نے حکماء یونان کی ایک جماعت کو اس کے پاس بھیجا۔ اُن کے اور راجہ کند کے درمیان جو علمی مباحثے ہوئے ہیں اُن کا ذکر مسعودی نے ان الفاظ میں کیا ہے[2]۔

فلما اخذت الحکماء مراتبھن واستقرت بھا مجالسھا؛ اقبل علیھم مباحثا لھم فی اصول الفلسفۃ والکلام فی الطبیعیات وما فوقھا من الالٰھیات، وعلی شماله جماعۃ من حکمائه وفلاسفته، نطال الخطب فی المبادی الاول، وتشاجوا القوم ونظروا فی موضوعات العلماء وترتیبا الحکماء علی غیر مراء، وتناھی بھم الحکماء الی غایۃ کان الیھا صدورھم من العلویات۔

جب تمام حکماء اپنے مرتبہ کے لحاظ سے بیٹھ گئے تو راجہ کند ان کی طرف متوجہ ہوا اور اصول فلسفہ اور طبیعیات نیز الٰہیات کے مسائل پر ان سے بحث شروع کردی، اس وقت اس کے سامنے کی طرف اس کے درباری حکماء اور فلاسفہ بیٹھے ہوئے تھے۔ اس بحث نے جو مبادی اول پر تھی کافی طول پکڑا اور آپس ہی میں اختلاف شروع ہوگیا اور لوگ علماء کے موضوعات اور حکماء کی ترتیبات میں غور کرنے لگے بغیر کسی شبہ کے اور بالآخر علویات سے متعلق مسائل میں حکماء نے جہاں سے بحث شروع کی تھی پلٹ کر پھر وہیں آگئے۔

(باقی)

---

[1] شہرستانی: الملل والنحل (۳: ۳۸۴) [2] مروج الذہب (۱: ۲۵)

کمرشل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت
کا
تنقیدی جائزہ

جناب مولوی فضل الرحمٰن صاحب ایم اے ایل ایل بی (علیگ)
ادارۂ علوم اسلامیہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

(۶)

اس کے بعد حروف میں سے مثلاً عطف کو لیجئے تو قُلْ سِیْرُوا فِی الْاَرْضِ ثُمَّ انْظُرُوا کَیْفَ کَانَ عَاقِبَةُ الْمُکَذِّبِیْنَ (انعام ۶/۱۱) اور قُلْ سِیْرُوا فِی الْاَرْضِ فَانْظُرُوا کَیْفَ بَدَءَ الْخَلْقَ۔ (عنکبوت ۲۹/۲۰) میں جو لطیف فرق عاقبۃ المکذبین اور بدء الخلق پر غور و فکر کرنے اور نتیجۃً اخلاقی اور سماجی قوانین اور طبعی قوانین کی بنیادوں تک پہونچنے میں ہے وہ ہرگز نہیں معلوم ہو سکتا اگر یہ معلوم نہ ہو کہ ثم مفید تراخی اور دوسری آیت میں فاء مفید تعقیب ہے اس فرق کو دوسری زبانوں میں بعینہٖ منتقل کرنے کی کیا صورت ہو سکتی ہے۔ پہلی آیت میں اگر ثم اور فاء کی معنویت سے قطع نظر کر کے ترجمہ کر دیا جائے گا تو ان دونوں آیات کے جس لطیف فرق کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اس تک ترجمہ پڑھنے والے کی کبھی بھی رسائی نہ ہوگی۔

ادوات کے معانی کو لیجئے تو جیسا کہ عبدالقاہر جرجانی کی تحقیق ہے "اِنَّمَا" کے ساتھ حصر کرنے اور نفی و اثبات کے حروف کے ذریعہ حصر کرنے (ما ہذا الا کذا) میں زمین آسمان کا فرق ہے، وہ یہ کہ انما کے ساتھ اس جگہ حصر کیا جاتا ہے جہاں ایسی چیز کے بارے میں خبر دی جا رہی ہو جس کے بارے میں مخاطب لاعلم نہیں اور نہ اس کی صحت کا منکر ہے اور نفی و اثبات کے ذریعہ اس جگہ حصر کیا جاتا ہے جہاں ایسی خبر دی جا رہی ہو جس کے

بارے میں مخاطب شک میں مبتلا ہے یا اس کی صحت کا منکر ہے۔ مثلاً سورۂ انعام میں آتا ہے قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْمَآ اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا عَلٰی طَاعِمٍ یَّطْعَمُہٗٓ اِلَّآ اَنْ یَّکُوْنَ مَیْتَۃً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا اَوْ لَحْمَ خِنْزِیْرٍ فَاِنَّہٗ رِجْسٌ اَوْ فِسْقًا اُھِلَّ لِغَیْرِ اللّٰہِ (۶/۱۴۵) یہاں حصر حروف نفی و اثبات کے ذریعے ہے اور سورۂ نحل و بقرہ میں اس مضمون کا حصر انما کے ساتھ ہوا ہے۔ ان دونوں میں فرق اور دونوں میں جمع کی صورت یہ ہے کہ سورۂ انعام کی آیت سب سے پہلے اس بارہ میں نازل ہوئی کہ مسلمان اس سے ناواقف تھے اور مشرک اس کے منکر اور نحل و بقرہ کی آیات اس وقت نازل ہوئیں جب یہ بات مشہور و معروف ہو چکی تھی۔ یہ بات اس وقت تک سمجھ میں نہیں آسکتی جب تک ان دونوں قسم کے حصر کے بارے میں معلومات نہ ہو۔ دوسری زبانوں میں بعینہ اس کا منتقل ہونا معلوم۔

جملوں کے سلسلے میں صرف ایک مثال، حال مفردہ اور جملۃ الحال کے باہمی فرق کی کافی ہوگی اور اس سے معلوم ہو جائے گا کہ اس فرق سے کیا احکام شرعیہ مترتب ہوتے ہیں۔ سورۂ نساء میں آتا ہے۔ یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوۃَ وَاَنْتُمْ سُکٰرٰی حَتّٰی تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ وَلَا جُنُبًا اِلَّا عَابِرِیْ سَبِیْلٍ حَتّٰی تَغْتَسِلُوْا (۴/۴۳) اس میں وَاَنْتُمْ سُکٰرٰی جملۂ حالیہ ہے اور موضع نصب میں ہے اور "جنبًا" حال مفردہ ہے۔ اور دونوں نہی کی قید کے لئے ہیں۔ عبدالقاہر جرجانی نے دلائل الاعجاز میں حال مفردہ اور جملہ حالیہ کے درمیان فرق کو اس طرح واضح کیا ہے کہ 'جاء زید راکبا' کے معنی تو یہ ہیں کہ آنے کی حالت میں (حال المجیٔ) سواری (مرکب) اس کا وصف تھا۔ چنانچہ یہ وصف آمد کے تابع ہے اور اسی کے مطابق اس کا اندازہ کیا جائے گا۔ اس کے برخلاف 'جاء وھو راکب' کا مفہوم یہ ہے کہ رکب (سواری) ایک ایسا وصف ہے جو نفس زید میں ثابت و قائم ہے اور وہ اس سے تلبس کی حالت میں آیا۔ بعض اوقات جملۂ حالیہ ذوالحال کے وصف کے علاوہ کوئی دوسری چیز ہوتا ہے مثلاً 'جاء والشمس طالعۃ۔' اور بعض اوقات اس کا مضمون ذوالحال کے اس فعل سے مقدم ہوتا ہے جس فعل سے اسے (مضمون) مقید کیا گیا ہے اور بعض وقت موخر بھی ہو جاتا ہے۔ حال مفردہ کے بارے میں یہ ہے کہ اس کا مضمون ذوالحال کے فعل سے مقارن (ملا ہوا) ہوتا ہے۔ چنانچہ 'وانتم سکاری' اس 'سکر' کی ماتحت پر متضمن

ہے جس کے بارے میں یہ خوف ہے کہ وہ نماز کے وقت تک باقی رہے گا اور سکر کی حالت میں نماز کی ادائیگی ہوگی چنانچہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس بات سے بچو کہ نماز کے وقت بلکہ اس کے وقت کے قریب تمہارا وصف سکر ہو۔ اس ممانعت کی بجا آوری کی صورت یہی ہوسکتی ہے کہ نماز کے وقت بلکہ نماز کے وقت کے قریب نشہ سے پرہیز کیا جائے۔ یعنی نہیں ہیں کہ لاتصلوا حال کونکم سکاریٰ یعنی نشہ کی حالت میں ہوتے ہوئے نماز نہ پڑھو۔ اس کے برخلاف حالتِ جنابت میں نماز پڑھنے کی نہی نماز سے قبل جنابت کی نہی کو متضمن نہیں، اسی وجہ سے یہ نہیں کہا گیا کہ 'وانتم جنب' جملۃ الحال اور حال مفردۃ کے ذریعہ آیت اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ شارع کا مقصد لوگوں کو نشہ سے اور اس کے بالکلیہ ترک پر لوگوں کو تدریجاً تیار کرنا ہے اس کے برخلاف اس کا مقصد جنابت سے روکنا نہیں ہے کیونکہ وہ تو ایک فطری امر ہے اس کے سلسلہ میں صرف اس بات سے روکا جا رہا ہے کہ جنبی ہونے کے دوران نماز نہ پڑھیں بلکہ غسل کر کے پڑھیں۔ اس طرح گویا یہ ممانعت جنابت سے طہارت فرض ہونے اور اس کے شرطِ نماز ہونے کی تمہید ہے اور پہلی ممانعت کامل حرمت خمر کی تمہید ہے۔ ان لطیف باریکیوں کو دوسری زبان میں منتقل کرنے کی کیا صورت ہوسکتی ہے سوائے اس کے کہ ترجمہ کی حدود سے نکل کر تشریح و تفسیر کی جائے۔

اس مختصر سے جائزے سے معلوم ہوسکتا ہے کہ حقیقت یہ ہے کہ قرآن کا ایسا ترجمہ جو حرف بحرف مطابق اصل ہو محال ہے حقیقی ترجمہ ناممکن ہونے کی صورت میں اس کا بدل صرف معنوی ترجمہ رہ جاتا ہے جس کی سب سے بڑی عمدگی یہی ہے کہ وہ اصل سے زیادہ سے زیادہ قریب ہو۔ معنوی ترجمہ اصل قرآن کی ایک ناقص ترجمانی سے زیادہ اور کچھ نہیں۔ یہ ناقص ترجمانی ظاہر ہے کہ قرآن نہیں۔ اس کو قرآن کا نام دینا اس لئے بھی غلط ہے کہ یہ وہ چیز ہے جو مترجم نے قرآن سے خود سمجھی ہے یا دوسرے مفسرین پر اعتماد کر کے سمجھی ہے دونوں صورتوں میں یہ خاص اس شخص کا فہم قرآن ہے قرآن نہیں۔ اس صورت میں محض ترجمے پر کیسے انحصار کیا جاسکتا ہے کیونکہ اس حالت میں محض ترجمے پر انحصار کا مطلب اس کے سوا اور کچھ نہ ہوگا کہ کسی خاص شخص کی قرآن فہمی پر وہی اعتماد کر لیا گیا جو قرآن پر ہونا چاہیے اور کیونکہ ترجمہ قرآن فی حد ذاتہ ناقص ہوتا ہے اس لئے ایسی ناقص چیز پر قرآن کا سا اعتماد کرنا کہاں کی عقلمندی ہوگی۔ قرآن

اساسِ دین ہے۔ ترجمہ پر باوجود اس کے تمام ذاتی نقائص جنھیں کسی صورت میں اس سے الگ نہیں کیا جا سکتا، قرآن کا سا اعتماد کرنا، اس سے دین اخذ کرنا اور محض اسی بنا پر انحصار کرلینا اس کے علاوہ اور کیا ہے کہ اساسِ دین ایک خاص شخص کے فہم قرآن کو بنایا جا رہا ہے۔ اس جگہ یہ اعتراض نہیں کیا جا سکتا کہ قیاسی احکام میں اجتہاد پر اعتماد یا اجماعی احکام میں اجماع پر اعتماد بھی ایک شخص یا بہت سے اشخاص کے فہم سے دین اخذ کرنا ہے کیونکہ اجتہاد بالقیاس خود نص کی ایک فرع ہے خود کوئی مستقل چیز نہیں ہے لیکن ترجمہ نہ نصِ شارع ہے اور نہ نص کی فرع ہے اس کی خود ایک مستقل حیثیت ہے، رہا اجماع تو اس کے بارے میں یہ شرط ہے کہ اس کی کوئی سند ہونی چاہیئے۔ ترجمہ کی شرعی سند سرے سے نہیں ہے اس لئے اسے اساسِ دین بنانا اور اس سے دین اخذ کرنا کیسے درست ہوسکتا ہے۔ علاوہ ازیں تشریعی اور قانونی نقطۂ نظر سے دیکھیے تو معلوم ہوگا کہ الفاظ قرآنی کو سند قانونی LEGAL AUTHORITY حاصل ہے۔ الفاظ قرآنی متنِ قانون LITERA LEGIS. ہیں اور ترجمہ اس متن قانونی کی ایک ناقص تعبیر ہے سند قانونی مختار بالادست کی طرف حاصل ہوتی ہے جو یہاں خالق کائنات کی طرف سے حاصل ہوئی ہے۔ یہ کس ترجمے کے بارے میں (جو اصل کی جیسا کہ کہا گیا ناقص تعبیر ہے) کہا جا سکتا ہے کہ اسے قرآن کے نازل کرنے والے کی طرف سے ویسی ہی سند قانونی عطا کردی گئی ہے جیسی خود قرآن کو ہے اور اگر ایسا نہیں ہے تو محض ترجمہ پر انحصار کرلینا ایک زبردست غلط فہمی کے سوا اور کیا ہے

یہ بات بھی سوچنے کی ہے کہ اگر ہمارے سامنے مختلف زبانوں کے مثلاً بیس ترجمے ہوں تو کس ترجمے پر انحصار کیا جائے گا اور کیوں؟ اور سند پکڑتے وقت کس ترجمے کو حجت قرار دیا جائے گا اور کس بنیاد پر؟ یہ تو ظاہر ہے کہ ہر ترجمہ کسی نہ کسی اعتبار سے دوسرے سے مختلف ہوگا ورنہ اگر سب کو یکساں فرض کرلیا جائے اور یہ سمجھا جائے کہ کسی میں کوئی اختلاف نہیں (جو بداہتہً بھی غلط ہے) تو مختلف ترجموں کا حاصل کیا۔ خصوصاً ایک ہی زبان کے مختلف ترجموں کا۔ اب اگر محض ترجمہ پر انحصار کرنا صحیح ہے تو ان ترجموں کے باہمی اختلافات کے بارے میں کیسے فیصلہ ہوگا کہ کونسا ترجمہ مستند، مطابق اصل یا کم از کم اصل سے قریب تر ہے اس کے لئے حَکَم کون ہوگا اور کس دلیل شرعی کی بنا پر ہوگا۔ اگر اس صورت میں اصل سے رجوع کا مشورہ دیا جائیگا

تو ترجمہ پر انحصار کا اصول ختم ہو جائے گا اور ترجمہ کی حیثیت ثانوی ہو جائے گی اور اس صورت میں اس سے حجت قائم کرنا ممکن نہ رہے گا۔

اگر یہ بھی فرض کر لیا جائے کہ ایسی صورتِ حال پیدا ہو جاتی ہے کہ عالموں کی کمیٹی یا کمیٹیاں مقرر کر کے ہر زبان کے تمام ترجموں کو دیکھ بھال کر ہر زبان کے ترجمے کا ایک "مستند" ایڈیشن نکال دیا جائے اور اس طرح ہر زبان میں ایک "مستند" ترجمہ وجود میں آجائے تو اس کا کیا علاج کہ جیسا کہ ہم نے اوپر وضاحت کی ایک تو حقیقی اور حرف بحرف مطابق اصل ترجمہ ناممکن ہے۔ دوسرے اس ترجمے کو شرعی اور قانونی سند کہاں سے حاصل ہوگی لیکن اگر ان سب باتوں سے صرف نظر کرتے ہوئے بھی اگر اسے "مستند" سمجھ بھی لیا جائے تو جب مختلف زبانوں کے الفاظ، طرز تعبیر، اسلوب بیان اور فہم مترجم کے باعث مختلف زبانوں کے مختلف "مستند" ترجموں میں فرق ہوگا تو آخری سند کس ترجمے کو تسلیم کیا جائے گا اور کس بنا پر یا اس وقت یہ کہہ دیا جائے گا کہ مثلاً اردو زبان والوں کے اردو کا "مستند ترجمہ"، فارسی زبان والوں کے لئے فارسی کا "مستند" ترجمہ، انگریزی زبان والوں کے لئے انگریزی کا "مستند" ترجمہ آخری سند اور حجت ہوگا۔ اگر ایسا کیا جائے تو ایک زبان والا دوسری زبان کے ترجمے سے استناد نہ کر سکے گا حالانکہ قرآن ایک ہے اور ہر مسلمان اس سے استناد کر سکتا ہے اگر صورتِ حال یہ پیدا ہو جائے تو کتنے "قرآن" وجود میں آجائیں گے جن میں سے ہر قرآن دوسرے سے مختلف اور باعتبار اصل کے ناقص ہوگا۔ کیا ان حرکتوں کا انجام یہود و نصاریٰ کی کتابوں کے گم ہونے کے علاوہ کچھ اور نکلے گا۔

اس بحث کے دو اہم بڑے پہلو اور بھی ہیں۔ ایک تو یہ کہ صحفِ سماوی کی تاریخ بتاتی ہے کہ تحریف کتب سماوی کا ایک بڑا سبب یہ بھی رہا ہے کہ ان ادیان کے پیروؤں کی اصل توجہ ترجمہ کی طرف ہو گئی اور رفتہ رفتہ ترجمہ سے اُن کا شغف اتنا بڑھا کہ اصل سے غفلت اور لاپروائی برتی جانے لگی حتیٰ کہ اصل ضائع ہو گئی۔ اصل کے مقابلے میں اُن کا شغف ترجمہ سے زیادہ ہونے کی بڑی واضح دلیل یہ کہ کھلی ہوئی بات ہے کہ مختلف ترجموں میں یہ محاکمہ کرنے کے لئے کہ کونسا ترجمہ مطابق اصل یا اصل سے قریب تر ہے۔ یہ ناگزیر ہے کہ اصل سے برابر رجوع کیا جاتا ہے اس رجوع کی ضرورت کے باوجود ان کتابوں کی اصل کا ضائع ہو جانا اس بات کے علاوہ اور کسی نتیجے پر نہیں

پہونچا تاکہ اُن کا اعتماد اصل سے زیادہ ترجمے پر ہوگیا تھا، وہ مذکورہ ضرورت کے لئے بھی اصل کی طرف رجوع نہیں کرتے تھے چنانچہ اصل ضائع ہوگئی۔ اسلام نے الفاظِ قرآنی کی حفاظت کے لئے حفظ کی طرف خصوصی توجہ دلائی ہے محض ترجمے پر انحصار کرنے سے یہ اہم ترین مصلحت فوت ہوجائے گی۔

دوسری بات یہ ہے کہ صفاتِ الٰہی کا تصوّر مذہبی تصوّرات کی بنیاد ہے۔ پچھلی قوموں کے گمراہ ہونے کی بڑی وجہ یہی رہی ہے کہ صفاتِ الٰہی کے ترجموں کے ذریعے انکے غلط تصوّرات ذہن میں راسخ ہوگئے، عیسائیوں کے 'بیٹے' اور 'باپ' کی مثالیں آج بھی ہمارے سامنے ہیں۔ صفاتِ الٰہی کے ترجموں میں ذرا سی بے راہ روی اور آزادی سے تشبیہ و تجسیم اور تنزیہ و حلول کے نازک اور باریک مسائل اُٹھ کھڑے ہوتے ہیں۔ قرآن میں صفاتِ الٰہی کا ترجمہ اپنے اندر بے اندازہ قیمتیں رکھتا ہے هُوَالْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ، يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ، اِسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ اور دوسری کتنی ہی آیات آیات ایسی ہیں جن کا صحیح اور مکمّل مفہوم ادا کرنے سے کوئی بھی انسانی زبان عاجز ہے۔ ان مفاہیم میں ذرّہ برابر کمی بیشی گمراہی کی طرف لیجانے کے لئے کافی ہے۔ صرف ترجمہ پر انحصار اس اہم ترین معاملہ کے بارے میں کسی بھی بدترین غلط فہمی میں مبتلا کرنے کا پورا سامان اپنے اندر رکھتا ہے۔

اس سلسلہ میں چند باتیں ایک اور اہم معاملہ کے بارے میں کہہ دینا ضروری معلوم ہوتی ہیں جس کی طرف سے عموماً غفلت برتی جاتی ہے۔ قرآن اس معنیٰ میں قانون کی کتاب نہیں کہ ایک دفعہ قانون معلوم کرلینے یا اس پر عمل کرلینے کے بعد اسے پڑھنے کی ضرورت نہ رہے قرآن کی تنزیل کا مقصد اسے سمجھنا اور اس پر عمل کرنا تو ہے ہی لیکن ساتھ ہی ایک بڑا مقصد محض اس کے الفاظ کو پڑھتے رہنا بھی ہے، الفاظِ قرآن کی تلاوت خواہ مطلب معلوم ہو یا نہ ہو، خود مطلوب ہے۔ اُتْلُ مَآ اُوْحِيَ اِلَيْكَ مِنَ الْكِتٰبِ' میں تلاوت کے فی حدذاتہ مقصد ہونے کی صاف دلالت موجود ہے۔ بات یہ ہے کہ قرآن کے صرف معانی ہی نہیں الفاظ بھی اللہ کی طرف سے ہیں۔ ان الفاظ میں جو برکت، نور اور سکینت ہے اور اس کی وجہ سے ان الفاظ کی تلاوت کے ذریعہ جو اثرات انسان پر پاکیزگیٔ نفس کی صورت میں مترتب ہوتے ہیں وہ خود اپنی جگہ پر مقصود ہیں اور ان اثرات کے علاوہ ہیں جو فہم آیات کے ذریعہ مترتب ہوتے ہیں۔ الفاظِ قرآنی کی کثرت سے تلاوت کے ذریعہ جو تلبس

برکتِ الٰہی سے ہوتا ہے وہ انسان کے نفس کو پاک صاف کرنے کا ایک بڑا موثر ذریعہ ہے محض ترجمے پر انحصار کرنے سے انسان اس برکت، نور اور سکینت سے محروم ہو جائے گا جو باری تعالیٰ کے کلام کی تلاوت ہی سے حاصل ہو سکتی ہے اور یہ نقصان کوئی کم نقصان نہیں۔ ترجمہ محض فہم آیات میں مدد کر سکتا ہے۔ وہ قرآن کی آیات کی تلاوت سے مستغنی نہیں کر سکتا۔

قرآن کے ترجمہ کا اصل مقصد یہ ہی نہیں کہ آدمی محض اس پر اکتفا کر کے بیٹھ جائے اور قرآن سے مستغنی ہو جائے۔ اس کا مقصد تو صرف اتنا ہے کہ ترجمے کے ذریعے فی الجملہ کتاب اللہ سے ایک دلچسپی پیدا ہو جائے۔ کھلے اور ظاہر احکام معلوم ہو جائیں انذار و تبشیر سے عبرت حاصل ہو، عمل کی طرف رغبت بڑھے اور کیونکہ قرآن سارے دین کی جڑ ہے اس لئے ترجمے کے ذریعہ ایک اجمالی اور مختصر تعارف پورے دین سے ہو جائے۔ مطالعہ کرنے والا اس کی بنیادوں سے واقفیت ہو جائے اور اس کا نقطۂ نظر یہ بن جائے کہ زندگی کے ہر معاملہ میں ہمیں اس کتاب سے رہنمائی حاصل کرنا ہے۔ ترجمہ سے استفادہ کے دوران مطالعہ کرنے والا کبھی اس بات سے مستغنی نہیں ہو سکتا کہ وہ قرآن کا اچھا علم رکھنے والے باعمل لوگوں سے مستقل رجوع کرتا رہے اور فہم مسائل میں محض قرآن کے ترجمے اور اپنی عقل پر بھروسہ نہ کر بیٹھے۔ صرف ترجمہ پڑھ پڑھ کر استنباط مسائل کی کوشش کرنا یا اجتہادی مسائل میں دخل دینا خطرناک نتائج کا حامل ہے اور اس پر اصرار کرنا گمراہی کے علاوہ اور کہیں نہیں لے جاتا۔ ایسا شخص ہر وقت اس خطرہ سے دوچار رہتا ہے کہ قرآن و سنت کے صریحی احکام کے خلاف اپنی من مانی تشریحات کو قرآن اور اللہ کی مرضی سمجھ بیٹھے۔ قرآن کا ترجمہ جہاں اپنے اندر بے شمار خوبیاں اور منافع رکھتا ہے وہاں بر خود غلط لوگوں اور اپنی عقل و فہم اور علم کے بارے میں خوش گمان حضرات کے لئے اپنے اندر زبردست فتنہ اور کڑی آزمائش کا سامان بھی رکھتا ہے۔ محض ترجمۂ قرآن پر اکتفا کر کے قرآن کو سمجھ لینا اور اس سے مسائل کا صحیح استنباط کر لینا ایک ناممکن بات ہے۔ اگر ترجمہ نہایت اعلیٰ درجہ کا ہے اور مترجم نے اپنی پوری کوشش کی ہے کہ ممکن حد تک کم سے کم اپنی تشریحات کو دخل دے تو ترجمہ یقیناً بے حد مجمل ہو گا۔ اور تشریح و تفسیر کا محتاج ہو گا۔ اب اگر تفسیر و تشریح کو بھی پیش نظر رکھا جائے گا تو اس کا مطلب اس کے علاوہ اور کیا ہے کہ قرآن فہمی کے لئے کچھ دوسرے لوگوں کے علم و فہم

بھروسہ کرنا پڑے گا، حالانکہ اسی چیز سے بچنے کے لئے محض ترجمہ پر انحصار کیا گیا تھا۔
قرآن کا مطالعہ کرنے والے لوگ چار قسم کے ہوسکتے ہیں۔ ۱۔ ایک وہ جو عربی زبان وادب سے بالکل ناواقف ہیں۔ ۲۔ دوسرے وہ جو عربی زبان کی شدبد معلومات رکھتے ہیں۔ ۳۔ تیسرے وہ جو عربی زبان و ادب کی معقول معلومات رکھتے ہیں مگر علوم شرعیہ مثلاً حدیث وفقہ وغیرہ میں کوئی درک یا بصیرت نہیں رکھتے اور قرآن سے مسائل کا استنباط کرنے کے لئے جن علوم کی ضرورت ہے ان میں انہیں مہارت حاصل نہیں۔ ۴۔ چوتھے وہ جو عربی زبان وادب کے علاوہ دوسرے شرعی علوم میں درک رکھتے ہیں۔ ان میں سے پہلے دو قسم کے لوگ اس اعتبار سے ایک سے ہیں کہ انھیں ہرگز مسائل کے لئے خود استنباط کرنے کی کوشش نہیں کرنی چاہیئے۔ اُن کا اپنے دین کو محفوظ رکھنے کا یہی طریقہ ہے، وہ مسائل کے استنباط کے بارے میں دوسرے دین دار، خدا ترس اور ذی علم لوگوں پر بھروسہ کریں ورنہ یقیناً غلطی میں مبتلا ہونگے۔ تیسری قسم کے لوگوں کے لئے بھی مناسب راستہ صرف یہی ہے کہ وہ فہم مسائل میں ان حضرات پر اعتماد کریں جو علوم شرعیہ میں مہارت رکھتے ہیں۔ وجہ ظاہر ہے کہ کسی زبان کو جاننے کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہوتا کہ وہ شخص ان سارے قوانین کو بھی جان گیا ہے جو اس زبان میں مدون ہیں نہ یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ محض اس زبان کے علم کی بنا پر وہ استنباطِ مسائل کی مہارت کا مالک ہوگیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اعلیٰ انگریزی تعلیم یافتہ شخص کے اس دعویٰ کو کوئی وزن نہیں دیا جاسکتا کہ کیونکہ وہ انگریزی زبان وادب سے واقف ہے اس لئے انڈین پینل کوڈ (تعزیراتِ ہند) کی تشریح و تعبیر کے سلسلہ میں اس کی رائے کو اس بنا پر معتبر سمجھا جائے کہ تعزیراتِ ہند کی زبان بھی انگریزی ہے۔ کھلی ہوئی بات ہے کہ تعزیراتِ ہند کی تشریح و تعبیر کے لئے صرف اتنا ہی کافی نہیں کہ اس زبان کا علم ہو جس میں وہ مدون ہے بلکہ ساتھ ہی ساتھ قانون کا فن جاننے اور اس میں مہارت حاصل ہونے کی ضرورت ہے صرف چوتھی قسم کے لوگ ہی ایسے ہوسکتے ہیں جو بجا طور پر مسائل کے استنباط کی کوشش کرسکیں ان کے لئے بھی اس بات کی اشد ضرورت ہے کہ ان کی یہ جدوجہد تقویٰ اور تزکیہ نفس کے پورے تقاضوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے کی جائے ورنہ صفائے قلب اور خشیت الٰہی کے بغیر علم اپنی خواہشات نفس کے پورے کرنے اور دین کے پردے میں دنیا کمانے کا ذریعہ بن کر رہ جاتا ہے اور ایسا شخص شیطان کے ہاتھوں میں محض ایک آلۂ کار ہوکر رہ جاتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی اشد ضروری ہو

کہ اپنے زمانہ کے علوم اور اُن کی بنیادوں سے واقف ہوں اور زمانہ کے رجحانات کے نبض شناس ہوں۔ ان تینوں بنیادی چیزوں کے بغیر کسی شخص کا اجتہاد کرنے کی کوشش کرنا اور قرآن سے مسائل استنباط کرنا اپنی ہلاکت کو دعوت دینا ہے۔

پالوی صاحب ایک طرف تو صرف قرآن کو احکام شرعیہ کا ماخذ ماننے اور منوانے پر اصرار کرتے ہیں دوسری طرف اُسے سمجھنے کے لئے اور اس سے احکام کا استنباط کرنے کے لئے محض ترجمہ قرآن کو کافی سمجھتے اور بتاتے ہیں اور اس بات کو سوچنے کی زحمت قطعی گوارا نہیں کرتے کہ ترجمہ قرآن سے احکام کے استنباط کرنے کا مطلب اس کے سوا کچھ اور نہیں ہے کہ آپ ایک خاص شخص کے فہم قرآن کو احکام شرعیہ کا ماخذ قرار دے رہے ہیں عقل حیران ہے کہ سنت تو احکام شرعیہ کا ماخذ نہو۔ رسول کی فہم تو حجت نہو، اس کی قولی عملی اور تقریری تشریحات تو قابل قبول نہ ہوں مگر زید عمرو بکر کا فہم قرآن شرعی احکام کا ماخذ ہو! ایسی بلندی، ایسی پستی!! لو کانوا یفقھون!!!

پالوی صاحب کی دو باتوں کے بارے میں اور عرض کرنا ہے۔ اُن کا کہنا ہے کہ "قرآن میں ربوا کو فی نفسہ کہیں بھی حرام قرار نہیں دیا گیا اور نہ حرام قرار دیا جاسکتا تھا"[2] ان کے نزدیک قرآن صرف اس بڑھوتری کو ممنوع قرار دیتا ہے، جو ضرورت مندوں، پریشان حالوں اور مستحق امداد لوگوں کو دیئے ہوئے قرضوں پر وصول کی جائے، اس کے علاوہ دوسری جگہوں اور دوسرے افراد و جماعت سے ربوا لینا حرام نہیں اس سلسلے میں آپ نے قرآن مجید کے اُن چار مقامات کو جہاں ربوا کا ذکر ہوا تختہ مشق بنایا ہے۔ ہم پہلے تین مقامات چھوڑتے ہوئے صرف آخری مقام کے بارے میں عرض کریں گے کیونکہ پالوی صاحب کے نزدیک "یہی آیات دراصل ربوا کے سلسلے کی تمام تفصیلات کی حامل ہیں" اور انہی آیات پر آپ نے سب سے زیادہ کاوش صرف بھی کی ہے یہ آیات سورۂ بقرہ کی وہی آیات ہیں جو جعفر شاہ صاحب کے مضمون پر گفتگو کرتے ہوئے "لا تظلمون ولا تظلمون" کے سلسلے میں درج کی گئیں۔ پالوی صاحب کا کہنا ہے کہ ان آیات میں "ایک جملہ ایسا ہے جس سے فی نفسہ ربوا کو حرام سمجھا اور بتلایا جاتا ہے" یہ جملہ ہے "اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا" اسے اللہ کا حکم سمجھا جاتا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے اس کے بعد فرماتے ہیں کہ اگر بفرض محال

[1] کمرشل انٹرسٹ ص ۱۲۵ [2] حوالہ بالا ۱۱۳

یہ مان بھی لیا جائے کہ اللہ ہی کا حکم ہے تو بھی اس سے فی نفسہ ربوا حرام قرار نہیں پاتا۔ احل اللہ البیع و حرم الربوا کے حکم خداوندی نہ ہونے بلکہ کفار کے قول ہی کا ایک حصہ ہونے کے دلائل حسب ذیل دیئے گئے ہیں :۔

پہلی دلیل موصوف کے نزدیک آیت مذکورہ کا محل وقوع ہے۔ آپ کا فرمانا ہے کہ "اگر واقعی یہ حکم اللہ تعالٰے کا ہوتا تو وہیں ہوتا، جہاں بلاواسطہ مسلمانوں کو خطاب کر کے دوگنا تگنا ربوا لینے سے منع کیا گیا ہے کہ بات واضح اور صاف رہتی؟ یہ ایسی جگہ کیوں آیا جہاں دوسروں کا قول نقل ہو رہا ہے اور جس میں شک وریب یا اشتباہ کی کوئی گنجائش ہے" پالوی صاحب کی یہ بات بڑی عجیب ہے۔ ان آیات پر گفتگو سے پہلے خود بطور تمہید کے آپ ارشاد فرما چکے ہیں کہ "میری دانست میں یہی آیات دراصل ربوا کے سلسلے کی تمام تفصیلات کی حامل ہیں۔ سورۂ بقرہ کی ہی آیات سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ ربوا کے قانون میں کونسا جذبہ کام کر رہا ہے یعنی لیجیلیشن کا انٹنشن کیا ہے[1]۔ اگر بات یہی ہے تو ظاہر ہے کہ پالوی صاحب ہی کے خیال کے مطابق ربوا کے بارے میں اللہ کا حکم بیان کرنے کے لئے اس سے زیادہ موزوں مقام اور کونسا ہو سکتا تھا۔ کیا پالوی صاحب کا خیال ہے کہ یہ زیادہ مناسب ہوتا کہ ربوا کے سلسلے کی تمام تفصیلات اور ربوا کے قانون کا محرک تو ایک جگہ بتایا جائے اور ربوا کے سلسلہ میں خدا کی مرضی اور اس کا حکم کسی دوسری جگہ بیان کئے جائیں اگر تمام تفصیلات یہاں پر ہیں تو خدا کا حکم یہاں نہ دیئے جانے کی وجہ کیا ہو سکتی ہے۔ اس حکم کو ایسی جگہ لانے کی، جہاں ربوا کے بارے میں دوسروں کا قول نقل ہو رہا ہو، خاص ضرورت یہ ہو کہ اس قول کی تردید کر دی جائے۔ ربوا کی قباحت کو واضح کر دیا جائے اور ربوا کے سلسلے میں حکم خداوندی دوٹوک طریقے سے بتا دیا جائے۔ شک وریب کی گنجائش تو ہر جگہ نکالی جا سکتی ہے۔ ورنہ حقیقت یہ ہے کہ یہاں اشتباہ کی کوئی گنجائش نہیں، زمانۂ نزول قرآن سے لیکر آج تک اس آیت سے حرمت ربوا اور حلت بیع پر استدلال کیا جاتا رہا ہے۔ رہا پالوی صاحب کا یہ فرمانا کہ اسے وہاں ہونا چاہیئے تھا جہاں دوگنے تگنے سود کی ممانعت کی گئی ہے تو یہ بات صرف وہ شخص کہہ سکتا ہے جسے : یہ معلوم ہو کہ احکام قرآن میں تدریج ملحوظ رکھی گئی

---

[1] کمرشل انٹرسٹ صفحہ ۱۱۳

اُسے یہ پتہ ہو کہ قرآن کا یہ طرز نہیں کہ ایک مسئلہ کے سارے پہلوؤں کی وضاحت ایک ہی مقام پر کر دی جائے اور اس کے بارے میں سارے مسائل ایک جگہ اکٹھے کر دیئے جائیں ۔

پانوی صاحب کی دوسری دلیل یہ ہے کہ تاویل کرنے والوں کی پوری بات یا تاویل دونوں ٹکڑوں کو ملانے کے بعد ہی ہوتی ہے ان دونوں جملوں کو الگ الگ کر دیجئے تو مطلقاً بات صاف نہیں ہوتی کہ تاویل کرنے والوں کا مطلب کیا تھا۔ ہو سکتا ہے کہ پانوی صاحب کے نزدیک اس طرح بات صاف نہ ہوتی ہو۔ مگر یہ ضروری بھی تو نہیں کہ ہر بات ہر آدمی کے لئے صاف ہو ہی جائے ۔

بات سود خواروں کے انجام سے شروع ہوتی ہے کہ قیامت میں اُن کا کیا بُرا حال ہوگا کہ مجنون و مخبوط الحواس اٹھیں گے۔ ذہن میں فوراً سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایسا کیوں ہوگا، چنانچہ بتایا جاتا ہے "ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ قَالُوْٓا اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا" یہ اس لئے کہ وہ کہتے تھے کہ بیع (تجارت) بھی تو سود ہی جیسی ہے ۔ پھر ارشاد ہوتا ہے " وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا" حالانکہ حلال کیا ہے اللہ نے تجارت کو اور حرام کیا ہے سود کو" اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا" کہہ کر قرآن نے کفار کے موقف، اُن کے ذہنی رجحان، اس دور کی معاشی تنظیم کی بنیاد اور کفار کی طرف سے جو دلیل حلت کی دی جاتی تھی ان سب چیزوں کی پوری وضاحت کر دی تفصیل مختصراً حسب ذیل ہے :-

پہلی قابل غور بات یہ ہے کہ منکرین حرمت سود کا موقف ان الفاظ میں بیان کیا گیا "انما البیع مثل الربوا" (یعنی حقیقت یہ ہے کہ بیع یا تجارت سود کے مانند ہے حالانکہ بات اس طرح بھی کہی جا سکتی تھی کہ "انما الربوا مثل البیع" (یعنی بیشک سود تجارت کے مانند ہے) یہ نزاع تو سود کی حلت و حرمت کے بارے میں تھا، تجارت کی حلت تو فریقین کے نزدیک مسلّم تھی، ظاہر ہے کہ ایک امر مسلّم سے مماثلت بتا کر وہ اپنا دعویٰ زیادہ آسانی سے اور زیادہ اچھے طریقے سے ثابت کر سکتے تھے بہ نسبت اس بات کے کہ ایک نزاعی چیز سے تماثل ثابت کیا جا رہا ہے لیکن منکرین حرمت سود کا موقف تجارت کو سود سے تشبیہ دے کر واضح کیا جا رہا ہے۔ یہ بے وجہ نہیں۔ بات اصل میں یہ ہے کہ مبالغہ کا اعلیٰ ترین درجہ یہ ہے کہ مشبہ بہ کو مشبہ قرار دے دیا جائے مثلاً کسی کے حسن و جمال کی تعریف کا ایک ڈھنگ تو یہ ہے کہ یہ کہا

جائے کہ چہرہ چاند کی طرح روشن اور گلاب کے مانند تروتازہ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ چاند کا روشن ہونا اور گلاب کا تروتازہ ہونا ایسی واضح چیز ہے کہ کسی پر پوشیدہ نہیں۔ یہ ایسی آشکار حقیقت ہے کہ اسے کسی کو بتانے کی ضرورت نہیں۔ ممدوح کے حسن کی طرف متوجہ کرانے کے لئے چاند کی روشنی اور گلاب کی تروتازگی کی طرف توجہ منعطف کرائی جا رہی ہے۔ یہاں چاند کا روشن ہونا اور گلاب کا تروتازہ ہونا اصل ہیں اور جس کے حسن کو تشبیہ دی جا رہی ہے وہ موخر ہے لیکن اگر کہنا یہ ہو کہ اس چہرے کا جمال اور رعنائی اس درجہ کی ہے کہ چاند کا جمال اس کے آگے پھیکا پڑ گیا ہے، گلاب کی تازگی اس کے چہرے کی رعنائی کے سامنے افسردگی معلوم ہوتی ہے معیارِ حُسن اس کے چہرے کا جمال ہے لوگ چاند اور گلاب کو اتنا بھول گئے ہیں کہ جب تک اس کے چہرے کے حسن و جمال کے واسطے بات نہ کی جائے وہاں دونوں کی خوبصورتی کا اعتراف کرنے پر آمادہ نہیں تو یوں کہا جائے گا کہ چاند اُس کے چہرے کی مانند روشن اور گلاب اس کے روئے زیبا کی طرح تروتازہ ہے۔ دونوں جگہ مقصود چہرے کی رعنائی و برنائی کا اظہار ہے مگر پہلی جگہ اصلی حُسن چاند اور گلاب کا ہے اور دوسری جگہ اصل حُسن چہرے کا ہے۔ دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ آیت زیرِ بحث میں منکرینِ حرمتِ سود کا موقف بتانے کے لئے دوسری صورت اختیار کی گئی ہے اور بڑی وضاحت سے بتایا گیا ہے کہ ان سودخواروں کی توجہ کا حقیقی مرکز سود ہے۔ سود اُن کی گھٹی میں اس طرح پڑا ہوا ہے کہ وہ اسے حلّت و حرمت اور صحیح و غلط کے معیار کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ اُن کا دعویٰ صرف اتنا ہی نہیں کہ سود اور تجارت ایک سے ہیں۔ وہ سود کے مفاسد کی طرف سے اتنے غافل، اس میں اس درجہ غرق اور اس کے بارے میں اتنے مطمئن ہیں کہ وہ اس سے آگے بڑھ کر یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اصل چیز تو سود ہے۔ معیشت کی بنیاد تو ربوا ہے۔ ان کے نزدیک اس بنیاد سے مماثلت رکھنے کی ہی وجہ سے تجارت ان کے نزدیک قابلِ تسلیم ہے۔ جن لوگوں کو عرب جاہلیت کی معاشی حالت اور اس دور کی معاشی تنظیم (اکانومی) کا تھوڑا سا بھی علم ہو وہ سمجھ سکتے ہیں کہ قرآن نے اس تصویرکشی میں ذرّہ برابر مبالغہ سے کام نہیں لیا، اس دور کی معاشی تنظیم کا کوئی گوشہ ایسا نہ تھا جہاں سود یا اس سے ملتی جلتی کوئی دوسری چیز جڑوں میں پیوست نہ ہو۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے معاشیات

کے میدان میں جو اصطلاحات وزمائیں اور جو آج بھی احادیث کے مستند مجموعوں میں محفوظ ہیں، اُن کا مطالعہ بتائے گا کہ کس طرح ایک ایک فاسد بنیاد کھود کر پھینک دی گئی۔

دوسری بات یہ کہ حرمتِ سود کے منکرین کے ذہن میں تجارت اور سود کی مشابہت کی جو نوعیت تھی اُس کے اظہار کے لئے قرآن نے 'مثل' کا لفظ استعمال کیا ہے، کاف تشبیہ یا کمثل نہیں۔ کاف تشبیہ یا کمثل اور مثل میں یہ فرق ہے کہ مثل ہو بہو یکساں ہونے کا مفہوم ادا کرتا ہے۔ دو چیزوں کے بارے میں مثل کا لفظ استعمال کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ دونوں چیزیں ہو بہو ایک ہیں دونوں میں سرمو کوئی فرق نہیں، کاف تشبیہ اور کمثل کے استعمال کے وقت دونوں چیزیں ہو بہو ایک نہیں ہوتیں، صرف اتنا ہوتا ہے کہ ایک یا کئی اعتبارات سے اُن میں مشابہت پائی جاتی ہے۔ سود اور تجارت کی مشابہت کے لئے قرآن نے مثل کا لفظ لاکر بتادیا کہ کہنے والے صرف یہی نہیں کہتے تھے کہ تجارت اور سود میں کسی ایک پہلو یا چند پہلوؤں کے اعتبار سے مشابہت پائی جاتی ہے اُن کا اصل دعویٰ یہ تھا کہ تجارت اور سود میں سرمو فرق نہیں، وہ دونوں اپنی حقیقت کے اعتبار سے ہو بہو ایک ہیں دونوں میں راس المال پر بڑھوتری ہے، دونوں میں نفع ہے۔ جب حقیقت ایک ہے تو حلت وحرمت کا فرق ہی کیوں ہو۔

تیسری چیز جو توجہ کے لائق ہے یہ کہ جملہ صرف اتنا نہیں ہے کہ "البیع مثل الربوا" بلکہ پورا جملہ "انما البیع مثل الربوا" ہے۔ مذکورہ بالا دونوں باتوں کے لئے تو "البیع مثل الربوا" یا زیادہ سے زیادہ "ان البیع مثل الربوا" کافی تھا۔ مگر قرآن انما البیع مثل الربوا کہہ کر اس طرف اشارہ کر رہا ہے کہ منکرینِ حرمت ان دونوں باتوں کے علاوہ کوئی اور بات بھی کہتے تھے۔ جیسا کہ عبدالقاہر جرجانی نے 'دلائل الاعجاز' میں واضح کیا ہے 'انما' کا استعمال حصر کیلئے ہوتا ہے حصر کیلئے دوسرے الفاظ بھی آتے ہیں، مثلاً ان، الا کے ساتھ (ان انت الا نذیر) یا ما، الا کے ساتھ (وما من الہ الا اللہ) لیکن حروف اثبات ونفی کے ساتھ حصر کرنے اور انما کے ساتھ حصر کرنے میں بڑا فرق ہے۔ انما کا استعمال اس بات کے ساتھ ہوتا ہے جس کے بارے میں مخاطب لاعلم اور ناواقف نہیں اور نہ اس کی صحت کا منکر ہے خواہ حقیقتاً خواہ حکماً، نفی واثبات کے حروف (ماھو الا کذا، ان ھو الا کذا)

کا استعمال اس امر کے لئے ہوتا ہے جس کے بارے میں مخاطب مشکوک ہو یا جس کا وہ منکر ہو۔ آیت زیر بحث میں
"انما البیع الا مثل الربوا" یا "ان البیع الا مثل الربوا" نہ کہنے اور "انما البیع مثل الربوا" کہنے سے معلوم
ہوتا ہے کہ منکرین حرمت کے نزدیک اُن کے دونوں مذکورہ موقف ایسے مسلمات تھے جو اُن کے مخاطبین یعنی
مسلمانوں کے نزدیک بھی مسلّم اور ناقابلِ اعتراض تھے۔ سود خواروں کا دعویٰ تھا کہ سود کا معیشت کی بنیاد ہونا
اور تجارت اور سود کا ہوبہو ایک ہونا وغیرہ ایسی چیزیں نہیں کہ کوئی معقول اور سمجھ دار آدمی اس کا کسی طرح انکار نہیں
کرسکتا تھا۔ یہ بھی بالکل ممکن ہے کہ ان آیات کے اُترنے تک عرب میں سود کی انتہائی گرم بازاری رہی ہو اور
سودی کاروبار کے پنجے معیشت میں اتنے گہرے گڑے ہوئے ہوں کہ بعض حالات میں مسلمان سودی کاروبار میں
حصہ لینے پر مجبور رہے ہوں جس کی وجہ سے کفار کو یہ بات کہنے کی جرارت ہوئی ہو۔ یہ آیت جہاں ایک طرف
حرمتِ سود سے پہلے سودی لین دین کا پھیلاؤ اور اس دور کی معیشت پر اس کے اثرات کو واضح کرتی ہے وہاں
یہ بھی بتا دیتی ہے کہ اس زمانہ میں سود خواری کا صحیح ہونا اور تجارت و سود میں کوئی فرق نہ ہونا ناقابلِ
اعتراض مسلمات کی حیثیت سے شائع اور رائج تھے۔

بات اب بھی ختم نہیں ہوتی انّما کا ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ ایک چیز کے بارے میں ایک ایجاب اور
دوسرے سے اس کی نفی جس کا مفاد زیر بحث آیت میں یہ ہوگا کہ منکرین حرمت سود کا دعویٰ صرف اتنا
نہیں تھا کہ سود اصل ہے، تجارت اور سود میں سرمو فرق نہیں اور یہ ایسے مسلمات ہیں کہ جو ہر معقول شخص کے
نزدیک ہونا چاہئیں بلکہ اس سے بڑھ کر وہ یہ دعویٰ کرتے تھے کہ اگر تجارت کسی چیز سے ہوبہو مماثل ہے تو وہ
چیز سود اور صرف سود ہے اور کچھ نہیں۔

مذکورہ باتوں کو ذہن میں رکھ کر سوچئے تو معلوم ہوگا کہ "انما البیع مثل الربوا" کہہ کر قرآن یہ بتا رہا کہ۔
سود خوار معیشت کی اصل بنیاد سود کو سمجھتے۔ تجارت اُن کے نزدیک اسی لئے قابل تسلیم تھی کہ وہ بھی سود
کے مانند ہے۔ سود اُن کی زندگی میں اس طرح داخل ہو چکا تھا کہ وہ دوسری چیزوں کے لئے اسے معیار کے
طور پر استعمال کرنے لگے تھے۔ سودی لین دین کے اس حد تک عادی ہو چکے تھے کہ سود کا نظامِ معیشت کی
بنیاد ہونا اُن کے نزدیک ایک ناقابلِ تردید مسلّمہ بن چکا تھا۔ اُن کا دعویٰ تھا کہ سود اور تجارت میں ذرہ برابر

فرق نہیں دونوں اپنی حقیقت کے اعتبار سے قطعاً ایک ہیں۔ اُن کے نزدیک یہ ایسی حقیقت تھی جسے ہر معقول آدمی لازمی تسلیم کرے گا۔ اس سے بڑھ کر وہ یہ کہتے تھے تجارت جس چیز سے ہوبہو مماثل ہے وہ سود اور صرف سود ہے۔ چنانچہ وہ سود اور تجارت میں کسی قسم کا فرق کرنے کے لئے ہرگز تیار نہ تھے۔

یہ ہے سود خواروں کا موقف، ان کی معاشی تنظیم کا پس منظر ان کا ذہنی رجحان اور سود ی کاروبار کا عرب جاہلیت میں ایک انتہائی اہم اور مسلّم معاشی ادارہ ہونا جسے قرآن نے اپنی معجز بیانی سے صرف چار الفاظ "انما البیع مثل الربوا" میں سمیٹ کر رکھ دیا ہے۔ کیا اس کے بعد کوئی گنجائش اس بات کے کہنے کی رہ جاتی ہے کہ بات پوری نہیں ہوئی۔ اور جب تک دوسرا جملہ بھی سود خواروں کا قول نہ مانا جائے تب تک بات صاف نہیں ہو سکتی۔ سخن شناس نہ ای دلبرا خطا اینجاست۔ مذکورہ بالا توضیح کی اس ایجاز کے ساتھ وضاحت کے بعد قرآن　　نہایت نپے تلے انداز میں سود خواروں کے اس موقف کی لغویت کی وضاحت اور اس کی تردید کرتا ہے سود اور تجارت کا بنیادی اور اصولی فرق اور سود کی حقیقت بتاتا ہے اور اس بات کی تشریح کہ قرآن اس ذہنیت کو مٹا کر امداد باہمی اور غمخواری کی ذہنیت کو رائج کرنا چاہتا ہے اور کاروبار کے ان تمام طریقوں کو باطل ٹھہرا کر جن میں صرف یک طرفہ منافع ہوتا ہے ایک فریق کو کوئی (RISK) خطرہ نہیں ہوتا بلکہ محض منافع کی پوری گارنٹی ہوتی ہے، کاروبار کے ان طریقوں کو نافذ کرنا چاہتا ہے جن میں دو طرفہ خطرہ (RISK) ہو۔　　(باقی)

مکتوباتِ شیخ الاسلام

(حصہ اوّل) یعنی شیخ العرب والعجم حضرت مولانا الحاج الحافظ سید حسین احمد مدنی قدس سرہٗ کے ان خطوط کا مجموعہ جو حضرتؒ نے اپنے دوستوں، عزیزوں اور ارادت مندوں کو تحریر فرمائے جن میں مذہبی، علمی، فقہی، ملکی سیاسی خیالات و افکار و مسائل کا عظیم الشان ذخیرہ موجود ہے۔ قیمت جلد اوّل چھ روپے، جلد دوم پانچ روپے آٹھ آنے، جلد سوم چار روپے آٹھ آنے۔

مکتبہ بُرہان - اُردو بازار جامع مسجد دہلی ۶

حضرت عثمانؓ کے سرکاری خطوط

جناب ڈاکٹر خورشید احمد صاحب فارق استاد ادبیات عربی دلی یونیورسٹی دہلی

(۵)

۳۱- عثمان بن ابی العاص ثقفی کو دستاویز

عثمان بن ابی العاص ثقفی طائف کے ایک تاجر کے بیٹے تھے، رسول اللہؐ نے ان میں صلاحیت دیکھ کر طائف کی گورنری اُن کو سونپ دی تھی، اس عہدہ پر وہ پانچ چھ سال فائز رہے، باحوصلہ آدمی تھے، ترقی کے آرزومند، عمر فاروقؓ نے ان کو بحرین و عمان اور بقول بعض بحرین و یمامہ کا گورنر مقرر کیا، خلیجِ فارس کا جنوبی ساحل بحرین کہلاتا تھا، اس پر اسلامی حکومت قائم ہو چکی تھی، شمالی ساحل پر ساسانیوں کی حکومت تھی، عثمان ثقفی نے ایک بیڑہ تیار کر کے شمالی ساحل پر فوجیں اُتار دیں اور چند شہروں پر قابض ہو گئے، انھوں نے یہاں کئی فوجی اڈے بنائے جہاں سے اندرون ساحل کے شہروں پر چڑھائی کیا کرتے تھے۔ خلیجِ فارس کا یہ شمالی ساحل ساسانی حکومت کے صوبۂ فارس کا حصہ تھا، اس کی حدیں مشرق میں کرمان اور مغرب میں خوزستان سے ملی ہوئی تھیں، صوبۂ فارس میں پہاڑ، دریا، قلعے بہت تھے اس وجہ سے یہاں تسخیر کا کام بہت دشوار تھا۔ تاہم عثمان ثقفی برابر آگے بڑھتے رہے حتیٰ کہ شیراز تک پہونچ گئے اور اگلے چند سال میں انھوں نے صوبہ کا بیشتر حصہ فتح کر لیا، غالباً ۲۹ھ میں ان کو عثمان غنیؓ نے معزول کر دیا، معزولی کے صحیح اسباب ہمیں معلوم نہیں لیکن قرائن سے اندازہ ہوتا ہے کہ بصرہ کے نئے گورنر عبداللہ بن عامر بن کُریز کے اشارہ سے ایسا کیا گیا، عبداللہ اسی سال یا کچھ عرصہ پہلے گورنر ہوئے تھے، نوعمر اور باُمنگ آدمی تھے، ان کی تمنا تھی

کہ مملکتِ فارس کے غیر مقبوضہ علاقوں کی فتح کا سہرا اُن کے ہی سر بند ہے۔ معزولی کے بعد عثمان ثقفی بصرہ میں آباد ہو گئے۔

مدینہ میں عمر فاروق رضؓ نے مسجد نبوی سے قریب عثمان ثقفی کے لئے ایک مکان خریدا تھا۔ ۱۷ھ میں شام سے لوٹ کر جب اُنھوں نے مسجد کی دیواریں پکّی کرائیں اور اس کا رقبہ بڑھایا تو یہ مکان مسجد سے بے حد قریب ہو گیا، ۲۹ھ میں عثمان غنی رضؓ نے مسجد کی توسیع و تجدید کرائی تو عثمان ثقفی کا مکان اس میں ضم کر دیا، عثمان غنی رضؓ بے حد فراخ دل آدمی تھے، انھوں نے عثمان ثقفی کے دوہرے خسارہ (معزولی و مکان) کی مکافات کے لئے بصرہ کے پاس اُن کو کافی جائداد اور اراضی عطا کی جس کا اندازہ ہمارے بعض مورخین دس ہزار جریب[1] لگاتے ہیں، اس عطیہ کی انھوں نے ایک دستاویز کے ذریعہ توثیق کی جیسا کہ ابھی آپ پڑھیں گے اور اپنے گورنر بصرہ عبداللہ بن عامر کو لکھا کہ حسب دستاویز عثمان ثقفی کو اراضی دیدیں۔

مضمون دستاویز

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم، عبداللہ عثمان امیرالمومنین کی طرف سے عثمان بن ابی العاص ثقفی کو یہ دستاویز دی جاتی ہے کہ میں نے تم کو مندرجہ ذیل جائداد و اراضی دی ہے

(۱) شط (۲) اُبلہ کے سامنے والا مقابلہ؟ نامی گاؤں (۳) وہ گاؤں (جو پہلے زیرآب تھا، لیکن جس کو (ابوموسیٰ) اشعری نے درست کرا لیا تھا (۴) شط کے سامنے والی زیرآب اراضی و جنگلات، جزّارہ اور دیر جابیل کے مابین ان دو تیروں تک جو اُبلہ کے بالمقابل واقع ہیں۔

میں نے عبداللہ بن عامر کو ہدایت کر دی ہے کہ تم کو اتنی اراضی دیدیں جتنی تم سمجھتے ہو کہ درست کر کے قابل کاشت بنا لو گے، اگر اس اراضی کا کوئی حصہ تم ٹھیک نہ کر سکو تو امیرالمومنین کو حق ہو گا کہ وہ حصہ کسی ایسے شخص کو دیدیں جو اس

---

[1] ایک جریب لگ بھگ ڈیڑھ سو مربع گز۔

کو درست کرا سکے۔ یہ اراضی اور جائداد میں نے تم کو اس زمین (مکان) کے عوض دی ہے جو مدینہ میں (توسیع مسجد کے لئے) میں نے تم سے لی ہے اور جب کو امیرالمومنین عمر نے تمہارے لئے خریدا تھا، اس جائداد اور اراضی کی جتنی قیمت تمہارے مکان کی قیمت سے زیادہ ہو وہ میری طرف سے عطیہ ہے تمہاری معزولی کی مکافات کے طور پر۔

میں نے عبداللہ بن عامر کو لکھ دیا ہے کہ اراضی کی اصلاح کے کام میں تمہارے ساتھ تعاون کریں، خدا کا نام لے کر اس کی اصلاح میں لگ جاؤ۔"[1]

یہاں شط، ابلہ، جزّارہ اور دیر جابیل وضاحت کے محتاج ہیں۔

شط سے مراد وہ ساری پُر دلدل اور زیرآب اراضی ہے جو دجلہ فرات کے جنوبی دہانہ پر اُبلہ سے متصل بصرہ کی سمت میں لیکن بصرہ سے بارہ تیرہ میل اوپر واقع تھی۔

اُبلہ، دجلہ فرات کے دہانہ میں ایک بڑا بندرگاہ تھا جہاں سندھ، ہند، لنکا، انڈونیشیا اور ملایا وغیرہ سے براہِ آب اور مصر، شام، عراق، آسیا صغری اور فارس سے براہ خشکی سامان تجارت آتا جاتا تھا، یہ بصرہ کے شمال مشرق میں چار فرسخ (لگ بھگ سترہ انگریزی میل) کے فاصلہ پر تھا، یہاں سے بصرہ تک ایک نہر تھی جس کو نہر اُبلہ کہتے تھے، اس نہر کا بقدر ایک فرسخ شمالی حصّہ قدرتی تھا باقی تین فرسخ (چودہ میل انگریزی) کھودا گیا تھا۔

جَزّارہ۔ متن میں خرّارہ ہے جو جزّارہ کی تحریف معلوم ہوتی ہے، اُبلہ سے ایک فرسخ (۴½ میل انگریزی) جنوب میں بہ سمت بصرہ ایک کھاڑی تھی۔ اس کے سرے پر ایک لمبی چوڑی جھیل سی بن گئی تھی جس میں مد کے زمانہ میں سمندر کا پانی چڑھ آتا تھا اور برسات میں بارش کا پانی جمع ہوتا تھا، اس جھیل کو جزّارہ یا اجانہ کہتے تھے، اس جھیل سے بصرہ تک ایک نہر (نہر ابلہ کا جنوبی حصہ) کھودی گئی جس کی لمبائی تین فرسخ تھی۔

---

[1] معجم البلدان ۵/۲۶۶

دیرجابیل۔ یہ ایک گرجا تھا۔ اس کے جائے وقوع کی ہمارے ماخذوں نے کوئی مفید وضاحت نہیں کی، یاقوت کے بیان سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ یہ دجلہ و فرات کے جنوبی دہانہ پر واقع تھا اور یہاں سے بصرہ کی طرف ایک کھاڑی نکلتی تھی۔ نیز یہ کہ اس کھاڑی سے عبداللہ بن عامر گورنر بصرہ نے ایک نہر کھدوائی تھی، جس کو نہر نافذ کہتے تھے۔

(معجم البلدان ۵/۲۶۵-۲۶۶ : کتاب المحبّر، ص ۱۲۷-۱۲۸ : استیعاب ۲/۴۸۳-۴۸۴ : فتوح البلدان ص ۳۵۹ : ۳۶۰ و ۳۶۴ : ۳۷۰ و کتاب المعارف ص ۱۱۹-۱۲۰)

۴۲ عبداللہ بن عامر گورنر کے نام

حکیم بن جبلہ بصرہ کا ایک قبائلی لیڈر تھا، اس کا تعلق قبیلہ عبدالقیس سے تھا، جو اسلام سے پہلے خلیج فارس کے ساحل پر آباد تھا۔ اس ساحل کو بحرین کہتے تھے۔ یہاں آباد قبیلوں کے بہت سے افراد بحری سفر کا تجربہ رکھتے تھے اور بحرین کے جہازوں کے ساتھ مکران سندھ، کچھ، گجرات، مہاراشٹر، کرالا اور لنکا وغیرہ کا سفر کر چکے تھے، چنانچہ پہلی صدی ہجری میں جب عرب فوجیں مکران، بلوچستان، سندھ اور گجرات کی طرف بھیجی جاتیں تو عبدالقیس کے تجربہ کار اشخاص کو کمانڈر، رہبر اور کپتان کی حیثیت سے اُن کے ساتھ کیا جاتا تھا۔ عبدالقیس کی ایک شاخ بصرہ میں آباد ہو گئی اور اس کے ساتھ حکیم بن جبلہ، سنہ ۲۹ھ میں بصرہ کے گورنر عبداللہ بن عامر نے عثمان غنی کے اشارہ سے ایک کمیشن مکران اور سرحد سندھ کے حالات و وسائل کا جائزہ لینے بھیجا تو حکیم کو اس کمیشن کا لیڈر مقرر کیا، حکیم مکران تک آیا اور واپس جا کر خلیفہ کو مطلع کیا کہ وہ ایک بے آب و گیاہ، وسائل سے محروم علاقہ ہے، بلوچ، جاٹ اور قفص ڈاکوؤں سے بھرا ہوا اور اس قابل نہیں کہ اس پر فوج کشی کی جائے، چنانچہ عثمان غنیؓ کے عہد میں مکران اور سندھ میں کوئی فوج نہیں بھیجی گئی، آپ کو یہ سن کر تعجب ہو گا کہ کچھ دن بعد ہی حکیم نے عثمان غنیؓ کے مخالفوں کی صفِ اوّل میں جگہ لے لی اور اُن کی حکومت کو الٹنے کے لئے جو تحریک چلی ہوئی تھی اس میں ہیرو کا پارٹ ادا کیا، عزت، دولت، رسوخ و سربلندی کی اُمنگ اس

مخالف تحریک کی روح رواں تھی ۔حکیم بن جبلہ بھی عزت و سربلندی کا متوالا تھا ، گورنر بصرہ ابن عامر بڑے فراخ دست اور مخیر آدمی تھے ، انھوں نے فلاح عام کے کام بھی کئے اور اپنی غیر معمولی فیاضی بلکہ فضول خرچی سے بصرہ کے مذہبی و قبائلی اعیان کو خوش رکھنے کی بھی کوشش کی ، تاہم ایک ایسے شہر میں جہاں درجنوں قبیلے آباد ہوں جن کی تاریخ و روایات مختلف رہی ہوں ، جن کی امنگیں غیر متوازن ہوں اور ایک دوسرے سے متصادم بھی ، سب کو خوش رکھنا ممکن نہ تھا ۔ اس کے علاوہ مدینہ کی سیاسی پارٹیوں کے ایجنٹ اپنا کام کر رہے تھے اور نو مسلم یہودی ابن سبا اپنا منتر پھونک کر بہت سے دلوں میں حکومت کے خلاف نفرت و بغاوت کے شعلے بھڑکا چکا تھا ، گورنر بصرہ سے جب حکیم کی تمنائیں پوری نہ ہوئیں تو وہ مخالف کیمپ میں چلا گیا ، وہ ابن سبا کا رازدار اور جوشیلا کارکن ہو گیا ، شاید ابن سبا کے تخریبی مشورہ کا ہی یہ اثر تھا کہ حکیم ایک شریف آدمی کے مرتبہ سے ایک ڈاکو اور قزاق کی سطح پر آگرا ، ہمارے رپورٹر بتاتے ہیں کہ جب وہ بصرہ کی فوجوں کے ساتھ کسی مہم سے لوٹتا تو سبائی ذہنیت کی ایک جماعت کے ساتھ فارس کے سرسبز دیہاتوں میں رک جاتا اور وہاں کے باشندوں کو لوٹ کھسوٹ کر واپس آجاتا ، اس کی دست درازی کی شکایتیں ذمی اور مسلمان رعایا کی طرف سے خلیفہ کو موصول ہوئیں تو انھوں نے عبداللہ بن عامر کو لکھا ۔

"حکیم اور اس جیسے مفسدوں کو حراست میں لے لو اور جب تک اس کے چال چلن کی طرف سے اطمینان نہ ہو جائے اس کو بصرہ سے باہر نہ جانے دو "

(تاریخ الامم ۵/۹۰ ، استیعاب ۱/۱۲۱ ، فتوح البلدان ص ۳۴۴)

۳۳ ۔ مرکزی شہروں کے مسلمانوں کے نام

قرآن کب اور کس کے ہاتھوں مدون ہوا ؟ اس سوال کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں ، ایک رائے یہ ہے کہ تدوین قرآن کا کام عمر فاروق ؓ نے اپنے عہد خلافت میں کرایا اور اس کا محرک یہ ہوا کہ ایک بار انھوں نے کسی آیت کے بارے میں دریافت کیا تو ان کو بتایا گیا کہ وہ آیت

ایک صحابی کو یاد تھی جو جنگ یمامہ میں مارے گئے۔ یہ سُن کر عمر فاروقؓ نے انا للہ پڑھی اور قرآن جمع کرنے کا حکم دیدیا، قرآن شریف کا کافی حصہ رسول اللہؐ کے عہد میں مختلف چیزوں جیسے چمڑے، ہڈی اور کھجور کی ٹہنیوں پر لکھا ہوا موجود تھا اور کافی حصہ لوگوں کو حفظ یاد تھا لکھا ہوا حصہ یکجا کر لیا گیا اور جو حفظ تھا اس کو لکھ لیا گیا، عمر فاروق نے اعلان کیا کہ جس جس کو قرآن کی کوئی آیت یاد ہو وہ آکر لکھوا دے، لیکن انھوں نے یہ احتیاط برتی کہ فردِ واحد کی کوئی آیت اسوقت تک نہ لیتے جب تک دوسرا شخص شہادت نہ دے دیتا کہ اُس نے بھی رسول اللہؐ سے وہ آیت سُنی تھی، ایک قرآن کمیشن کی نگرانی میں جب سارا قرآن جمع ہوگیا تو اس کو ترتیب دیکر لکھوا لیا گیا، پھر اُس کے چار نسخے تیار کرائے گئے، ایک کوفہ بھیجا گیا، دوسرا بصرہ، تیسرا شام اور چوتھا مدینہ میں رکھ لیا گیا۔ (کنز العمال ۱/ ۲۸۲)

دوسری رائے یہ ہے کہ عمر فاروق، قرآن جمع کرنے اور لکھوانے سے ہنوز فارغ نہ ہوئے تھے کہ ان کے قتل کا واقعہ پیش آگیا، تاہم عثمان غنیؓ نے خلیفہ ہوکر یہ کام جاری رکھا، ان کی پالیسی بھی یہی تھی کہ شخص واحد کی کوئی آیت اس وقت تک قبول نہ کرتے جبتک دوسرا اس کی توثیق نہ کردیتا۔ (کنز العمال ۱/ ۲۸۲)

تیسری اور زیادہ مشہور اور متداول اور غالباً صحیح رائے یہ ہے کہ قرآن کی تدوین وکتابت میں عمر فاروقؓ نے کوئی حصہ نہیں لیا۔ بلکہ یہ کام عثمان غنیؓ کے عہد میں مخصوص حالات کے زیر اثر عمل میں آیا، کب؟ بقول بعض ۲۵ھ میں اور بقول بعض ۳۰ھ میں، لیکن متعلقہ اقوال و روایات کے تتبع سے اس بات کا غالب قرینہ پیدا ہوتا ہے کہ قرآن جمع کرنے کا کام ۲۵ھ میں شروع ہوا اور اس کی تدوین ۳۰ھ میں ہوئی۔

عمر فاروقؓ نے عرب چھاؤنیوں اور صدہا مقاموں میں معلم قرآن مقرر کردیئے تھے جو سب کے سب صحابہ تھے، صحابہ کی جس طرح ذہنی و اخلاقی سطح ایک دوسرے سے مختلف تھی اسی طرح ان کی یادداشت بھی ایک سی نہ تھی، چنانچہ کسی کو قرآن کی آیتیں اسی طرح یاد

رہیں جیساکہ رسول اللہ نے تلقین کی تھیں اور کسی کے حافظہ میں آیتوں کی ترتیب بدل گئی اور کہیں کہیں الفاظ بھی، زیادہ عرصہ نہ گذرا تھا کہ بڑے صحابہ کی الگ الگ قرأتیں مشہور ہوگئیں مثلاً مدینہ میں اُبَیؓ بن کعب کی قرأت، کوفہ میں عبداللہ بن مسعود کی قرأت، بصرہ میں ابوموسیٰ اشعری کی قرأت، حمص میں ابو عبادہ کی قرأت اور دمشق میں ابوالدرداء کی قرأت ہر صحابی معلم کے شاگرد جب تک اپنے اپنے شہروں میں رہتے کوئی ہنگامہ نہ ہوتا لیکن جب وہ لام پر جاتے، جہاں مختلف چھاؤنیوں کی دفعہ جیں جمع ہوتیں اور ایک کیمپ میں بود و باش کرتیں تو خطرناک صورت حال پیدا ہو جاتی، ہر چھاؤنی کے عرب نہ صرف اپنی اپنی قرأت پر فخر و ناز کرتے اور اپنے اپنے صحابی معلموں کو معصوم عن الخطاء ٹھہراتے بلکہ دوسری قرأتوں کا مذاق اُڑاتے اور کبھی نوبت یہاں تک پہونچ جاتی کہ دوسری قرأت والوں کو کافر قرار دیدیتے اس قسم کی شکایتیں عثمان غنیؓ کے پاس آتی تھیں، دوسری طرف خود مرکز خلافت یعنی مدینہ قرأتی تعصب کی زد میں آیا ہوا تھا، ایک تابعی محدث ابو قلابہ بتاتے ہیں کہ عثمان غنیؓ کے زمانہ میں جو معلم مدینہ میں بچوں کو قرآن پڑھاتے وہ بڑے صحابہ مثلاً اُبَیؓ بن کعب، عبداللہ بن مسعودؓ علی بن ابی طالبؓ کے شاگرد تھے، ان صحابہ کی قراءۃ ایک دوسرے سے مختلف تھی، اس لئے معلم بھی بچوں کو مختلف قراءتوں میں قرآن پڑھاتے تھے، اختلاف قرأت سے بچوں کے گھر والے پریشان ہوتے اور معلموں سے اس کی شکایت کرتے تو ان میں سے ہر شخص اپنی قرأت کی تعریف اور دوسری قراءتوں کی تنقیص کرنے لگتا۔ یہ تھے وہ حالات جنھوں نے عثمان غنی کو جمعِ قرآن اور اس کی تدوین کی طرف متوجہ کیا، یہ عظیم الشان کام جیساکہ میں نے اوپر عرض کیا کئی برس میں پایۂ تکمیل کو پہونچا۔ ایک قرآن کمیشن مقرر کیا گیا جس کا کام تھا (۱) قرآن کریم کے بکھرے ہوئے اجزاء (مکتوب و محفوظ) کو یکجا کرنا (۲) تعددِ قرأت کو ختم کر کے وحدتِ قرأت پیدا کرنا (۳) آیتوں کو مرتب کر کے سورتیں بنانا (۴) کل قرآن کو قلمبند کرنا اس طرح جو قرآن تیار ہوا عثمان غنیؓ نے اس کے متعدد نسخے لکھوائے اور ہر چھاؤنی نیز صدر

مقام کو فرمان ذیل کے ساتھ ایک ایک نسخہ بھیجدیا۔

"میں نے قرآن کے معاملہ میں ایسا ایسا کیا ہے (یعنی اختلاف قرأت و ترتیب کو ختم کرنے کے لئے اس کو مدون کرایا ہے) اس کے جو اجزاء میرے پاس تھے اُن کو میں نے (دھوکر) مٹا ڈالا ہے، آپ کے پاس جو مجموعے ہوں اُن کو بھی (دھوکر) مٹا ڈالیں۔" (کنز العمال ۱/ ۲۸۲ و تاریخ کامل ابن اثیر ۳/ ۴۳)

متن کے الفاظ ہیں "انی صنعت کذا وکذا" ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ راوی کو خط کے صحیح الفاظ یاد نہیں تھے اس لئے اس نے جمع و تدوینِ قرآن کی طرف محض مبہم اشارہ کرنے پر اکتفا کیا، دوسری غلطی اُس نے یہ کی کہ اپنے اس اشارہ کو عثمان غنی کی طرف منسوب کر دیا۔

۴۔ سعید بن عاص کے نام

عرب چھاؤنیوں اور صدر مقاموں میں قرآن کے جتنے نسخے مل سکے وہ سب حکومت کی زیر نگرانی جمع کئے گئے اور اُن کو پانی اور سرکہ کے مرکب سے دھو ڈالا گیا، حروف دُھل گئے، کاغذ بچ رہا، دوسری اور زیادہ مشہور روایت یہ ہے کہ نسخے جلا دیئے گئے صرف ایک جگہ مذکورہ بالا فرمانِ خلافت کی مخالفت ہوئی اور وہ تھا کوفہ، یہاں آٹھ نو برس سے صحابی عبداللہ بن مسعود معلم قرآن و قانون اسلام کے فرائض انجام دے رہے تھے اُن کے شاگردوں اور معتقدین کا حلقہ کافی بڑا تھا، سرکاری خزانہ کی نگرانی بھی اُن کے سپرد تھی، لیکن عثمان غنیؓ کے زمانہ میں وہ ناراض ہو کر اس سے دستبردار ہو گئے، عبداللہ بن مسعود کو قرآن سے غیر معمولی شغف تھا، کہا جاتا ہے کہ انھوں نے خود قرآن جمع کیا تھا اور رسول اللہؐ کے سامنے اس کی تلاوت کر کے کئی بار تصحیح کر لی تھی، اُن کو اپنے اس مجموعے سے جذباتی لگاؤ تھا اور اس پر فخر کرتے تھے، یہ مجموعہ عثمان غنیؓ کے مرتب کردہ قرآن سے کس حد تک مختلف تھا، یہ ہم نہیں بتا سکتے، البتہ اتنا معلوم ہے کہ اس کی ترتیب سرکاری قرآن سے مختلف تھی اور الفاظ میں بھی کہیں کہیں فرق تھا، خزانہ سے احتجاجی استعفے دینے کے بعد عبداللہ بن مسعود کا دل

عثمان غنیؓ اور اُن کی حکومت کی طرف سے مکدر ہو گیا تو وہ اُن کی ہمدردیاں مخالف جماعت سے وابستہ ہو گئیں، وہ خلیفہ اور اُن کے گورنروں پر اعتراض کرتے تھے، جب اُن سے گورنر سعید نے کہا کہ اپنا مجموعہ دید یجئے اور آئندہ سرکاری قرآن کے مطابق تعلیم دیجئے تو وہ بہت برہم ہوئے اور اپنا مجموعہ دینے سے انکار کر دیا، تعلقات کشیدہ تو تھے ہی اور زیادہ کڑوے ہو گئے، عبداللہ بن مسعود کی زبان طعن کھل گئی، گورنر نے صورت حال سے خلیفہ کو مطلع کیا تو جواب آیا:-

"اسلام اور مسلمانوں کو تباہی سے محفوظ رکھنے کے لئے ضروری ہے کہ عبداللہ بن مسعود کو یہاں بھیجدو"۔ (تاریخ ابن واضح یعقوبی ۲/۱۴۰)

۳۵۔ اَشتر نخعی اور اُن کی پارٹی کے نام

جیسے جیسے ابن سبا کی تحریک زور پکڑتی گئی اور مدینہ کی تینوں سیاسی پارٹیوں کا اثر اور پروپیگنڈا اسلام کے مرکزی شہروں میں بڑھتا گیا ویسے ویسے عثمان غنیؓ اور ان کی حکومت کی مخالفت میں بھی اضافہ ہوتا گیا، ۳۴ھ میں حالات اتنے بگڑ گئے تھے کہ خلیفہ نے اپنے صوبائی گورنروں کو مدینہ طلب کیا تاکہ حالات کا مقابلہ کرنے کے لئے کوئی موثر لائحہ عمل بنایا جا سکے، شام سے امیر معاویہ آئے، مصر سے عبداللہ بن سعد بن ابی سرح، کوفہ (عراق) سے سعید بن عاص، بصرہ (عراق) سے عبداللہ بن عامر، مصر کے سابق گورنر عمرو بن عاص کو بھی مدعو کیا گیا، ان لوگوں اور خلیفہ نے ایک دوسرے کو اپنے اپنے علاقوں کے حالات سے مطلع کیا، پھر ہر گورنر نے اپنی اپنی صوابدید کے مطابق شورش و بغاوت روکنے کے لئے تجویزیں پیش کیں، کافی غور و خوض کے بعد طے ہوا کہ:-

(۱) جہاں تک ہو سکے عربوں کو وطن سے دور فوج کشی اور فتوحات میں مشغول رکھا جائے تاکہ خوش حالی کے ساتھ فرصت کا خطرناک جوڑ ان کو باغیانہ سرگرمیوں کی طرف مائل نہ کر سکے۔

(۲) باغی اور شری عناصر کی تنخواہیں اور راشن بند کر دیئے جائیں۔

کانفرنس کے فیصلہ کا مخالفین بے صبری سے انتظار کر رہے تھے، آپ کو یاد ہو گا تقریباً سوا سال

پہلے کوفہ کے سربرآوردہ اور مذہبی و قبائلی لیڈر اشتر نخعی آٹھ نو دوسرے عبادت گذاروں کے ساتھ اپنی باغیانہ حرکتوں کی بنا پر پہلے دمشق اور پھر حمص جلا وطن کر دیئے گئے تھے، حمص کا والی سخت تھا، اُس نے اشتر اور ان کی پارٹی کو خوب آڑے ہاتھوں لیا اور ایسا سخت پکڑا کہ انھوں نے حکومت پر لعن طعن کرنا چھوڑ دیا اور بظاہر نیک سیرت بن گئے، یہ دیکھ کر والی حمص نے اشتر نخعی کو بلایا اور کہا اگر تم مدینہ جاکر اپنی اور اپنے ساتھیوں کی طرف سے خلیفہ کے سامنے اظہار افسوس و پشیمانی کر لوگے اور آئندہ نیک چلن رہنے کا وعدہ کرو گے تو تم کو چھوڑ دیا جائے گا، اشتر نخعی مدینہ چلے گئے، اتفاق کی بات کہ گورنروں کی کانفرنس کے وقت وہ مدینہ میں موجود تھے، کانفرنس کی قرارداد معلوم کر کے وہ حمص چلے گئے اور گورنروں کو بتایا کہ خلیفہ نے ان کو اجازت دیدی ہے کہ جہاں چاہیں رہیں، ان کو لوٹے ابھی چند دن ہی گذرے تھے کہ کوفہ سے ایک قاصد آیا اور وہاں کے ایک بڑے آدمی کا خط دیا جس میں تھا کہ فوراً کوفہ آجاؤ، بغاوت کے لئے حالات بالکل سازگار ہیں، یہ بڑا آدمی یزید بن قیس تھا، ابن سبا کا چیلا اور کوفہ کی مخالف پارٹی کا سرگرم کارکن، جب سعید بن عاص کانفرنس میں شرکت کے لئے مدینہ روانہ ہوئے تھے تو اُس نے بغاوت کی مہم چلا دی تھی، تاہم نائب گورنر اور حکومت کے دیگر وفادار لیڈروں نے شہر میں کھلم کھلا گڑبڑ نہ ہونے دی، یزید بن قیس کا مراسلہ پاکر اشتر اور ان کے ساتھی حمص سے بھاگ نکلے، اشتر جمعہ کے دن کوفہ میں وارد ہوئے اور سیدھے بڑی مسجد گئے، جہاں لوگ نماز جمعہ کے لئے جمع ہو رہے تھے، انھوں نے کہا: حضرات! میں خلیفہ عثمان کے پاس سے چلا آرہا ہوں، سعید نے ان کو مشورہ دیا ہے کہ کوفہ کے مردوں اور عورتوں کی تنخواہیں اور الاؤنس کم کر دیئے جائیں، اس خبر سے لوگوں میں ہیجان پیدا ہو گیا، مخالف پارٹی نے طے کیا کہ ہم سعید کو معزول کرتے ہیں اور کوفہ میں نہیں داخل ہونے دیں گے، کوئی ہزار آدمی یزید بن قیس اور اشتر نخعی کی قیادت میں شہر کے باہر جرعہ نامی مقام پر جو مدینہ سے کوفہ کی سڑک پر واقع تھا خیمہ زن ہو گئے اور جب گورنر سعید مدینہ کانفرنس سے لوٹ کر آرہے تھے ان کو روک لیا اور

کہا: "لوٹ جاؤ، ہم تمہیں نہیں چاہتے!" سعید نے مزاحمت نہیں کی، بس اتنا کہا: اس لاؤ لشکر کی کیا ضرورت تھی، اپنا ایک نمائندہ امیرالمومنین کے پاس اور دوسرا میرے پاس بھیجدیتے آپ کا مقصد پورا ہو جاتا۔" اشتر نے طیش میں آکر سعید کے ایک نوکر کو جس نے کہا تھا کہ "امیر واپس نہیں ہونگے" قتل کردیا، سعید مدینہ لوٹ گئے، خلیفہ نے پوچھا: کیا مخالفین بغاوت پر آمادہ ہیں؟ سعید: بظاہر وہ میری جگہ دوسرا گورنر چاہتے ہیں۔ عثمان غنیؓ: ان کی نظر انتخاب کس پر ہے؟ سعید: ابوموسیٰ اشعری پر۔ عثمان غنیؓ: میں ابوموسیٰ کی گورنری کی توثیق کردونگا بخدا میں نہیں چاہتا کہ کسی کو میری بغاوت کا بہانہ ملے، یا میرے خلاف کوئی دلیل ہاتھ آئے میں صبر کروں گا جیسا کہ مجھے حکم ہے۔ قد اثبتنا أبا موسیٰ علیهم والله لا نجعل لأحد عذرًا ولا نترك لهم حجة ولنصبرن كما أمرنا۔ اس کے بعد عثمان غنیؓ نے اشتر اور ان کے پارٹی کے نام یہ مراسلہ بھیجا:۔

"بسم اللہ الرحمٰن الرحیم، واضح ہو کہ میں نے ابوموسیٰ اشعری کو جنھیں تم نے پسند کیا ہے کوفہ کا گورنر مقرر کردیا ہے اور سعید (بن عاص) کو اس عہدہ سے ہٹا دیا ہے، بخدا میں اپنی آبرو تمہارے سامنے بچھاتا رہوں گا اور صبر کروں گا اور جہاں تک ہو سکے گا تمہارے ساتھ مصالحت رکھنے کی کوشش کروں گا، لہذا تم بے دریغ اپنے مطالبات پیش کرتے رہو میں ان کو پورا کروں گا، بشرطیکہ ایسا کرنے سے خدا کی معصیت نہ ہوتی ہو۔ میں نہیں چاہتا کہ تم کو میری نافرمانی کا کوئی بہانہ ملے۔" (تاریخ الامم ۵/ ۹۵-۹۶)

۳۶ - ابوموسیٰ اشعری اور حذیفہ بن یمان کے نام

بلاذری نے انساب الاشراف میں سعید بن عاص کی معزولی سے متعلق لکھا ہے کہ اشتر اور ان کی پارٹی کا مطالبہ صرف یہی نہ تھا کہ ابوموسیٰ اشعری کو گورنر بنایا جائے بلکہ وہ یہ بھی چاہتے تھے ایک دوسرے صحابی حذیفہ بن یمان کو مالیات کا وزیر یا ڈائرکٹر مقرر کیا جائے بالفاظ دیگر مخالف

جماعت ابوموسیٰ کے اختیارات مذہبی وعام انتظامی معاملات تک محدود رکھنا چاہتی تھی، حذیفہ عمر فاروق کے عہد میں مالیات عراق کے وزیر رہ چکے تھے، فوجی کمانڈر بھی تھے، انھوں نے کوفہ کے ماتحت علاقوں کی فتوحات میں حصہ لیا تھا اس سلسلہ میں اشتر کے رول کا ذکر کرتے ہوئے بلاذری کے راوی کہتے ہیں، "اشتر نے ولید بن عقبہ کا گھر لٹوا دیا، اس میں سعد بن عاص کا روپیہ اور سامان بھی تھا، لوگ مکان کا دروازہ تک اکھیڑ لے گئے، اشتر ابوموسیٰ سے ملے اور کہا: آپ اہل کوفہ کی مذہبی قیادت کیجئے اور حذیفہ (بن یمان) ماتحت علاقوں اور خراج کی نگرانی کریں، پھر اشتر نے عثمان غنیؓ کو یہ مراسلہ بھیجا۔

"مالک بن حارث کی طرف سے مبتلائے آزمائش، خطاکار، سنت وقرآن سے منحرف خلیفہ کے نام تمہارا خط موصول ہوا۔ تم اور تمہارے حاکم جب ظلم وستم نیز نکوکاروں کو جلا وطن کرنے سے باز آجائیں گے اس وقت ہم بھی تمہاری اطاعت کریں گے، تم کہتے ہو کہ "ہم اپنے اوپر ظلم کر رہے ہیں" یہ تمہاری خام خیالی ہے جس نے تم کو تباہ کیا ہے اور جس نے جور وستم کو تمہاری نظر میں عدل اور باطل کو حق بنا کر پیش کیا ہے، ہماری وفاداری مطلوب ہو تو پہلے اپنی بداعمالیاں چھوڑ دو، توبہ کرو، خدا سے معافی مانگو اپنی ان زیادتیوں کی جو تم نے ہمارے اوپر کی ہیں، ہمارے صالح لوگوں کو شہر بدر کر کے، ہمیں جلا وطن کر کے اور نوعمروں کو ہمارا گورنر بنا کر، اس کے علاوہ ہمارے شہر کا والی ابوموسیٰ اشعری اور (ناظم مالیات) حذیفہ کو بناؤ۔ ہمیں ان دونوں پر اعتماد ہے"

انساب کے رپورٹر اپنا بیان جاری رکھتے ہوئے کہتے ہیں کہ عثمان غنیؓ نے یہ خط پڑھ کر کہا مالک میں توبہ کرتا ہوں، پھر ابوموسیٰ اور حذیفہ کو یہ مشترکہ فرمان بھیجا۔

"تم کو اہل کوفہ نے پسند کیا ہے اور مجھے تمہاری لیاقت اور کارکردگی پر اعتماد ہے، تم اپنے عہدہ کا چارج لے لو اور راست بازی کے ساتھ اپنے فرائض انجام دو، خدا سے دعا ہے کہ میری اور تمہاری خطائیں معاف فرمائے۔" (انساب الاشراف بلاذری ۵/۴۶)

ہفت تماشائے مرزا قتیل

ڈاکٹر محمد عمر صاحب استاذ جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی

(۴)

کایتھ فرقے کی شاخیں | واضح رہے کہ کایتھ فرقے کی بارہ شاخیں ہیں۔ کہتے ہیں کہ اُن کے مورث اعلیٰ کی دو بیبیاں تھیں۔ ایک بی بی کے بطن سے چار لڑکے پیدا ہوئے اور دوسری بی بی سے آٹھ۔ اس طرح دو فرقے دو صورت کے ہیں اور اس حساب سے کل چودہ فرقے ہو جاتے ہیں۔ ان چودہ فرقوں میں سے ہر ایک اپنے فرقہ کے علاوہ کسی دوسرے کے ساتھ طعام و قلیان میں شرکت نہیں کرتے۔ مگر قنوجی برہمن یا اسی طرح کے کسی ذات والے کے ہاتھ سے کھانا بے تامل کھا لیتے ہیں۔ یہ فرقہ اپنے آپ کو دھرم راج نامی کی اولاد میں شمار کرتا ہے۔ اور اپنے مورثِ اعلیٰ کو چتر گپت کہتے ہیں۔ اُن کے قول کے مطابق دھرم راج، برہما کا بیٹا تھا۔ دوسرا فرقہ اُن کا وہ ہے جو اپنا سلسلہ کایتھوں سے ملاتا ہے لیکن کایتھ اُن کو اپنی قوم میں تسلیم نہیں کرتے۔

انانیا فرقہ | یہ جماعت انانیا کہلاتی ہے۔ بادشاہی محل کے دفتروں میں مرزایان دفتر جن کو ہندی میں متصدی کہتے ہیں زیادہ تر اسی فرقہ کے لوگ ہیں۔ یہ لوگ حساب میں اپنا ثانی نہیں رکھتے اور ان کے زن و مرد گوشت اور شراب سے پرہیز نہیں کرتے۔ سوائے اُن کے جو وشنو ہو گیا ہو۔ اور کھتری سیاق فارسی میں کایتوں کے شاگرد ہیں۔ وہ بھی زیادہ تر دفتروں میں نوکری کرتے ہیں لیکن کھتری سپاہی اور عامل پیشہ بھی ہوتا ہے۔ کایتھ اکثر یا تو دفتر کا متصدی ہوتا ہے، ورنہ قانون گو یا زمیندار، اور بہت کم حالتوں میں سپاہی یا عامل پیشہ ہوتا ہے۔ لیکن اُن میں سے جو شخص سپاہی کا پیشہ اختیار کرتا ہے اور حقیقت میں عامل پیشہ ہے۔ اُس سے بہت شجاعت اور پامردی ظہور میں آتی ہے جو برسوں یادگار رہتی ہے۔ یہ لوگ نشہ کے عالم میں اپنے مقدور

اور لوگوں سے تعلق کے بقدر مراعات کرتے ہیں۔ اور حالت ہوشیاری میں بھی دوسروں کے ساتھ حسن سلوک کرنا اور اپنے گھروں کو اچھے فرش فروش سے آراستہ کرنا ان لوگوں کی عادت ہو۔ لہذا یہ لوگ شرافت میں کسی طرح چھتریوں سے کم نہیں ہیں۔ اور علوم ہندی کی تحصیل میں اور اس سے شغف رکھنے میں نیز ترک و تجرید اور تقویٰ کی زندگی بسر کرتے ہیں، جو ان میں سے کسی کسی کو ملتی ہے، یہ برہمنوں سے پہلو مارتے ہیں اور بعضے گوشت خوری ترک کرنے میں لکڑی کے دانوں کی تسبیح گھماتے ہیں، نیز تجارت کرنے میں ویش کے مانند ہیں۔ لیکن اس طبقے میں ایسے لوگ بہت ہی کم ہیں اور بعضے جو صفات رذیلہ سے متصف ہیں اور علم میں بالکل کورے ہیں، اُن کو شودر بھی کہا جا سکتا ہے اور کایتوں (کاتھوں) ہی پر کیا موقوف ہے ہر جاہل اور بازاری آدمی کا یہی معاملہ ہے لیکن اصل میں تو شودر وہی ہیں کہ اُن میں کبھی کوئی باکمال انسان نہ پیدا ہوا ہے نہ ہوگا جیسے کہار کہ اگر وہ ساتویں آسمان پر بھی پہنچ جائیں تو اشراف میں اُن کا شمار نہیں ہو سکتا، اسی طرح اہیر یا جاٹ یا کسی کہار ایسی جماعتیں ہیں جو لوگوں کا بوجھ اپنے کندھوں پر اٹھاتی ہیں اور یہ لوگ پالکی برداری بھی کرتے ہیں۔

فرقہ کنبو | اسی طرح ایک فرقہ کنبو ہے۔ ملتان اور اس کے اطراف میں یہ لوگ ایک قول کے مطابق شودر ہیں اور بعضے لوگوں کے نزدیک ویش ہیں۔ ان میں سے کچھ لوگ اسلام سے مشرف ہوئے اور انھوں نے قدر و منزلت پیدا کی۔ اس طرح کہ سلاطین، وزراء اور اُمراء کا تقرب اُن کو حاصل رہا۔ ان میں سے سب لوگ کمال دوست، آشنا پرست، آقا کے دولت خواہ اور غیور و دانشمند ہوتے ہیں، اس فرقے میں بہت سے علماء والا مرتبت اور قضاۃ عالی منزلت اور اہل تقویٰ گزرے ہیں۔ اگرچہ اسلام قبول کرنے میں یہ لوگ مقبول بر سبقت رکھتے ہیں مگر اپنی قوم کے سوا کسی دوسرے فرقے میں رشتہ داری کو جائز نہیں سمجھتے۔ سیدوں کو اپنا پیر و مرشد سمجھتے ہیں۔ لیکن ایسے لڑکے جو کسی سید کی لڑکی کے بطن اور کسی کنبو کے نطفے سے پیدا ہو نجیب نہیں سمجھتے۔ کوئی کنبو ایسے شخص کو اپنی لڑکی دینے پر آمادہ نہیں ہوگا۔ ہاں وہ لڑکی اس سے منسوب کی جا سکتی ہے جو کسی کنیز کے بطن سے ہو اور مثل ہذا اگر لڑکی ہے تو کوئی کنبو اپنے لڑکے کی اس سے شادی پسند نہیں کرے گا چاہے وہ کسی سیدہ کے پیٹ سے ہو۔ جب سیدوں کے ساتھ یہ معاملہ ہو تو مغلوں

شیخوں یا افغانوں کی کہاں پرسش ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ یہ فرقہ بھی دنیاوی عزت وحرمت میں کسی فرقہ سے کم نہیں ہے۔

واضح رہے کہ ہندو اپنے عزیزوں کے سوا کسی کے ساتھ ایک برتن میں کھانا نہیں کھاتے، نہ اُن کے ساتھ حقہ پیتے ہیں۔ اس سے مراد یہ ہے کہ توے پر پکائی ہوئی گیہوں کی روٹی اور چاول وغیرہ نہیں کھاتے۔ ہاں اگر روغنی روٹی یا مٹھائیاں ہوں تو بلا تامل کھالیں گے۔ اسی طرح حقے کی نلی بھی منھ سے نہیں لگاتے، بلکہ نارجیل کے سوراخ پر ہاتھ رکھ کر اس سے پی لیتے ہیں خواہ وہ کسی قوم سے تعلق رکھتے ہوں اس میں کچھ ہرج نہیں سمجھتے، اسی طرح حقہ خواہ وہ کسی چیز کا بنا ہوا ہو انھیں پینا ہو گا تو اس کی نلکی نکال کر علیحدہ رکھ دیں گے اور سوراخ پر مٹھی لگا کر دم کھینچ لیں گے۔

دوسری قوموں میں فرق | کھتریوں، برہمنوں اور دوسری قوموں میں فرق یہ ہے کہ تمام ہندوؤں کے عقیدہ کے مطابق چچا، ماموں، پھوپھی اور خالہ کی اولاد کو بلکہ جو ایک ہی دادا کی پیڑھی میں ہو اُسے سگی بہن کی برابر سمجھتے ہیں اور کھتری جس قوم کو اپنی لڑکی دیتے ہیں اس کی لڑکی لیتے نہیں ہیں اور جس قوم سے لڑکی لیتے ہیں اُسے دیتے نہیں۔ البتہ بعض برہمنوں اور کائتھوں میں اس قاعدے کی زیادہ پابندی نہیں ہے، کبھی ایسا بھی ہوجاتا ہے کہ زید عمرو کا سالا ہے اور عمرو زید کا سالا ہے، دکن کے بعض ہندو اپنے بھانجے کو لڑکی بیاہ دیتے ہیں۔ لیکن بہرحال جو ہندو دھرم شاستر کے پیرو ہیں وہ خالہ یا پھوپھی کی لڑکیوں کو اور بڑی بھاوج کو خواہ بھائی سگا ہو یا رشتے کا، اپنی ماں کی طرح سمجھتے ہیں۔ اور چھوٹی بھاوج کو بہن کی جگہ مانتے ہیں۔

تیسرا باب: انگھور پنتھی | ابھی تک سمارتکیوں کے فرقے کا ذکر ہو رہا تھا۔ یہ لوگ حقیقتِ مطلق کو بے چون و بے چگوں مظاہر کو جو اُن کے عقیدے کے مطابق اسلام کے انبیا اور رسولوں کی طرح ہیں، ذاتِ خداوندی کا مظہر سمجھتے ہیں اور اُن کی عبادت کرتے ہیں۔ وہ متشرع لوگوں کی طرح کسی چیز کے منکر نہیں ہیں اور اُن کی بُت پرستی ایسی نہیں ہے کہ وہ بتوں کو خدا یا خدا کا مظہر سمجھتے ہوں بلکہ وہ اس طرح صاحبِ صورت کو دوست رکھتے ہیں جیسے ایک عاشق معشوق کی تصویر سے دل بہلاتا ہے۔

عقیدہ خواص ہی کا قابلِ اعتبار ہے۔ عوام کے عقائد معتبر نہیں ہوتے بت پرستی کی اصلیت تو اتنی ہی ہے لیکن اس فرقے کے عوام یقیناً بتوں کو خدا سمجھتے ہیں۔ اور ناراین، نرنکار، وجوتی سروپ جو جناب کبریا کا نام اور اس کی صفت ہو (نارائن یعنی خدا۔ نرنکار۔ بے شبیہ و بےچون اور جوتی سروپ۔ نور مطلق) ان کے علاوہ خواص باطن سے صورت پرستی نہیں کرتے تھے۔ جتنی ظاہر پرستی اختیار کر رکھی ہو اتنی تو وہ دوسرے مذاہب میں بھی دلیل و برہان سے ثابت کرتے ہیں لیکن وہ اپنا مضحکہ اڑاتے ہیں کیونکہ ہر فرقے کے عوام کے افعال مذموم ہوتے ہیں، سب کا روئے سخن خواص کی طرف ہی ہوتا ہے۔

بہرحال اب ہندوؤں کے ایک اور مذہب کا ذکر کیا جاتا ہے جو اپنی شریعت کی حد سے باہر ہیں انھیں میں ایک فرقہ ہے جو گورکھ ناتھ کے سوا کسی دوسرے کی پرستش نہیں کرتا۔ گورکھ ناتھ ایک عبادت گذار فقیر تھا جس کے پیروکار جوگی کہلاتے ہیں۔ اُن کا کہنا ہے کہ گورکھ ناتھ عین ذات خداوندی تھا اور تمام اشیائے موجودہ میں اُس کا جلوہ جاری و ساری ہے اور تمام مذاہب و ادیان کا سلسلہ اُس پر ختم ہوتا ہے اُن کا عقیدہ دلائل اور براہین کے ساتھ یہ ہے کہ جب اس کی خواہش ہوئی کہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کو وجود میں لائے تو خود اُس نے سرور انبیا کی دایہ کی شکل اختیار کر لی اور اس طرح آنحضرتؐ کو گود میں پالا۔ اُن میں سے بعضے اسی دلیل کی بنا پر گائے کا گوشت بھی کھا لیتے ہیں اور اُن میں بعض اس دلیل کی وجہ سے کہ گورکھ ناتھ نے حضرت مریم کی شکل اختیار کر کے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو جنم دیا تھا نصرانیوں کی تقلید میں سور کا گوشت کھانے سے بھی دریغ نہیں کرتے۔ جو ہندو اس فرقے کے مرید اور معتقد ہیں وہ نوع انسانی میں کسی فرقے کو اپنے فرقہ کی برابر نہیں گردانتے۔ اور ان میں کے کامل ترین لوگ وہ ہوتے ہیں جو "اگھور پنتھی" کہلاتے ہیں۔

یہ کھانے کی اشیا میں بول و براز ملا کر کھا لیتے ہیں اور ہندو اس فرقے کو منبع کمالات و مخزن کرامات سمجھتے ہیں۔

چار داگ | چار داگ، ہندوؤں کی ایک جماعت ہے جو کسی پیشوا کی مقلد نہیں ہے یہ لوگ برہمنوں کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ لوگ اپنے گلے میں جنیو (زنار) اس لئے باندھتے ہیں کہ ڈھور ڈنگروں کو بغیر رسی کے نہیں چھوڑا جا سکتا۔

دریائے گنگا | گنگا جو ہندوستان کا ایک بہت بڑا دریا ہے کہ ہندو اُس کا نام بڑی تعظیم اور توقیر کے ساتھ زبان پر لاتے ہیں اور گنگا کو صاحب کشف و کرامات عورتوں میں شمار کرتے ہیں اور اس بات پر متفق ہیں کہ گنگا مہادیو کی جٹا سے نکلی ہے، یہ مقدس دریا فرقہ چارواگ کے اعتقاد میں انزال کے پانی سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا یہ لوگ مہادیو کو عضو تناسل نیز برہما اور بشن کو دو فوطے قرار دیتے ہیں۔ یعنی مہادیو برہما اور بشن۔ یعنی ان کا عقیدہ ہے کہ تینوں نام انسان اور حیوانات کے عضو تناسل کا ایک علامتی نام ہیں اور ہندو مردوں کے لئے جو کھانا پکوا کر برہمنوں وغیرہ کو کھلاتے ہیں وہ بھی اُن کے عقیدہ کے مطابق بالکل بیکار بات ہے۔ اس کی کوئی لذت یا فائدہ مُردے کو نہیں پہونچتا۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ بات تو اس وقت قبول کی جاسکتی ہے جب ایک شخص کسی شہر سے ایک منزل کے فاصلے پر جائے اور مفلسی کی وجہ سے بھوکا مر رہا ہو اور شہر میں کھانا پکا کر اس کے نام سے تقسیم کر دیا جائے اور وہ برابر بھوک سے فریاد کر رہا ہے۔ اگر اس کھانے کا کوئی فائدہ اسے پہنچ سکتا ہے تو مردے کو بھی اس بھوگ سے نفع ہونے کی توقع کی جاسکتی ہے، پس اگر زندگی میں یہ بات ممکن نہیں تو مردے کے لئے بدرجۂ اولیٰ فضول ہے۔

سراوگی | سراوگی نام کا ایک گروہ ہے جو سوائے پارس ناتھ کے کسی دوسرے کی پوجا نہیں کرتا۔ یہ ایک جگہ کا نام ہے جو پارس ناتھ کا مسکن تھا۔ اس مذہب کے پیرو بہت ہی رحمدل واقع ہوئے ہیں۔ اتنے کہ حماقت اور بزدلی کی حد تک۔ یہ "کاٹنے" کے لفظ سے اتنے گریزاں ہیں کہ اسے زبان پر لانا بھی گوارا نہیں کرتے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ لوگ ہر قسم کے گوشت سے بلکہ ہر اس چیز سے جو رنگ اور بو میں اس کے مانند ہو، مثلاً مسور اور سخت گاجر وغیرہ سے پرہیز کرتے ہیں۔ کیونکہ مسور رنگ میں اور گاجر ہڈی میں گوشت سے مشابہ ہے، گوشت یا اُس سے مشابہ اشیاء کے سوا جو کچھ بھی ہاتھ آجائے اُس کے کھانے میں پرہیز نہیں کرتے۔ جب یہ لوگ بینگن یا کدو یا اور کوئی چیز بازار سے لاتے ہیں اور اُس کو چھیل کر پکانے کا ارادہ کرتے ہیں مگر اس وقت کوئی شخص آجائے اور پوچھ بیٹھے کہ یہ بینگن (یا جو کچھ بھی ہو) کس نے کاٹ کر تھال میں رکھا ہے تو پھر یہ اسے کھانا یا پکانا تو بڑی بات ہے، ہاتھ

نہیں لگائیں گے کیونکہ "کاٹنا" ان کی اصطلاح اور عقیدے کے مطابق ذی حیات (جیو) کے لئے آتا ہے چاہے وہ آدمی ہو یا حیوانوں میں سے کوئی اور جنس ہو۔ اور جس طرح کسی جاندار کی ہتیا کرنے میں یا اس کے اعضا کاٹنے سے یہ خود بچتے ہیں اسی طرح اگر کوئی اور شخص یہ حرکت کرے تو اسے دیکھنے کے بھی روادار نہیں ہوتے۔ اس عمل کے فاعل کو یا گوشت کھانے والے کو، یا اس عمل کے دیکھنے والے کو وہ سخت بے رحم، خدا ناترس، اور شقی سمجھتے ہیں۔ لہذا لفظ "کاٹنا" سے ان کا ذہن کسی جاندار کے ہاتھ یا نوں کاٹنے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور یہ تصور انھیں پھر اس چیز کے کھانے کی اجازت نہیں دیتا جس کے لئے یہ استعمال کیا گیا ہو۔ (خواہ وہ ترکاری ہی کیوں نہ ہو)

اس فرقے کے سلسلے میں ایک اور حکایت یوں بیان کی گئی ہے کہ کسی زمانے میں ہندوستان کے کسی شہر میں جہاں کا حاکم راجپوت تھا، ایک مفلس مسافر وارد ہوا۔ قیاس یہ ہے کہ وہ شہر جودھپور، اودے پور، بیکانیر اور انبیر میں سے کوئی شہر ہوگا [ان میں سے جودھپور اور بیکانیر، راٹھور راجپوتوں کے دارالحکومت ہیں۔ اور انبیر کچھوا ہہ نامی راجپوتوں کی ریاست ہے۔ راجہ جے سنگھ سوائی حاکم انبیر نے بہت خوبصورت عمارتیں اور بازار بنوا کر انبیر کا نام جے نگر رکھا تھا، اسی کو جے پور بھی کہتے ہیں اور اودے پور ہندوستان کا پایۂ تخت ہے۔ کسی زمانہ میں تمام راجہائے عالی شان، راجہ اودے پور کے تابع فرمان تھے۔ اگرچہ اب وہ ریاست (اودے پور) بادشاہ ہندوستان کی طرح دوسروں سے مغلوب ہے اور مسلمانوں کی لکھی ہوئی بعض تاریخوں میں لکھا ہے کہ راجہ اودے پور، نوشیروان عادل کی نسل سے تھے لیکن یہ بات بالکل بے اصل ہے اور سادات میں سے کچھ لوگ بغیر کتاب دیکھے راجپوتوں سے ہمشیر زادگی کا رشتہ ثابت کرتے ہیں اور اسے حضرت شہر بانو کے واسطے سے کہتے ہیں، جنھیں حضرت علی اصغر کی حقیقی والدہ لیلیٰ سے نسبت ہمشیر زادگی تھی۔ علی اصغر حضرت حسینؓ کے منجھلے صاحبزادے تھے، جو اب علی اکبر کے نام سے مشہور ہیں۔ اور یہ راجپوت اپنے سلف اور نوشیروان عادل کی نیک نامی اور اسلام کے طنطنے پر نظر رکھتے ہوئے اس فرضی قرابت کا اقرار کرتے ہیں اور اسے آخرت کا سرمایۂ سعادت سمجھتے ہیں۔

حسینی برہمن | مگر یہ دعویٰ بھی حسینی برہمنوں کے دعویٰ کی طرح لغو ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ برہمنوں میں ایک گروہ اس بات کا مدعی ہے کہ ہم لوگ حسینی برہمن ہیں اور ہندوؤں کے آگے کبھی دست سوال دراز نہیں کرتے، مسلمان جو کچھ دیتے ہیں ہم اسی پر بسر اوقات کرتے ہیں۔ مسلمانوں ہی سے مانگنے کی یہ قید بھی یوں لگا رکھی ہے کہ اس سے مسلمان خوش ہو کر انہیں کچھ نہ کچھ دیتے رہیں، ورنہ ہندو اُن مسلمانوں سے جو یزید کے ساتھی تھے، بدرجہا بہتر ہیں۔ بہرحال اُن کا دعویٰ ہے کہ جب یزید کے ساتھی شہداء کے سروں کو لے کر دمشق کی طرف روانہ ہوئے تو ایک رات کو کسی برہمن کے گھر قیام کیا۔ آدھی رات کے بعد جب سارا گھر سویا ہوا تھا، آسمان سے ایک تخت اُس مکان میں اُترا۔ اس تخت کی برکت سے تمام گھر منور ہو گیا پھر اُس تخت سے نورانی چہرے والا ایک شخص اُترا اور اُس نے وہ سر زمین سے اُٹھالیا۔ اور حضرت حسینؓ کے سر مبارک پر بوسے دیئے پھر بَین کے ساتھ رونا شروع کیا۔ اسی طرح تین اور اشخاص اُس تخت سے اُترے۔ پھر ایک اور تخت ہوا سے زمین پر نازل ہوا۔ اُس تخت پر چار عورتیں تھیں اُن میں سے ایک عورت نے سرِ مبارک کو زمین سے اٹھا کر بوسے دیئے اور رونا شروع کیا۔ غرض سویرا ہونے تک وہ دونوں تخت آسمان کی طرف روانہ ہو گئے۔ مالک مکان کی بیوی نے یہ منظر اپنی آنکھوں سے دیکھا اور وہ بہت روئی۔ اس نے اپنے شوہر کو یہ ماجرا سنایا۔ برہمن نے یہ خواب سُنا تو سر مبارک کو زمین سے اٹھالیا اور کسی جگہ چھپا دیا۔ جب صبح ہوئی اور سروں کو لے جانے والوں نے روانگی کا ارادہ کیا اور سروں کے ڈھیر میں حضرت حسینؓ کا سر مبارک نہ پایا تو بہت حواس باختہ ہوئے اور انھوں نے صاحب خانہ سے پوچھ گچھ شروع کی۔ برہمن نے قسمیں کھائیں۔ مگر جب اُن لوگوں نے اُسے ڈرایا دھمکایا تو اُس نے اپنے ایک لڑکے کا سر کاٹ کر اُن کے حوالے کر دیا جسے سپاہیوں نے یہ کہہ کر لوٹا دیا کہ یہ وہ سر مبارک نہیں ہے اب وہ بے چارا اپنے دوسرے لڑکے کا سر کاٹ کر لایا۔ اُسے بھی انھوں نے رد کر دیا اسی طرح اُس نے اپنے اٹھارہ لڑکوں کے سر کاٹ کر اُن کو دیئے اور انھوں نے ہر بار انہیں شناخت کر کے رد کر دیا۔ بالآخر انھوں نے اس غریب برہمن کو قتل کر ڈالا اور حضرت حسینؓ کے سر مبارک کو نکال کر شام لے گئے۔ یہ قصہ حسینی برہمنوں کی زبانی منقول ہے۔ لیکن دوسرے ہندو اور برہمنوں کے دوسرے

فرقے اسے مشغلہ سمجھتے ہیں۔ طرفہ تریہ ہے کہ بعض بے وقوف اثنا عشری اور خصوصاً امیرزادے اُسے باور کرتے ہیں اور وہ حسینی برہمنوں کی تعظیم و توقیر اپنے علماء دین کی تعظیم و توقیر سے بھی زیادہ کرنے میں کوشش کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ لوگ ہم سے بلکہ ہمارے علمائے دین سے بھی بدرجہا بہتر ہیں کیونکہ اُن کے بزرگوں نے حضرت سید الشہداء علیہ السّلام کے لئے اپنے اٹھارہ لڑکوں کو قربان کر دیا تھا بس اتنا کہہ کر رونا شروع کر دیتے ہیں۔

یہاں حسینی برہمنوں کے بارے میں ایک دلچسپ قصہ یاد آ گیا جن دنوں ہندوستان کے وزیر نواب عماد الملک نے کالپی میں رحلت فرمائی اور راقم الحروف اُن کی وفات کے بعد وہاں قیام پذیر تھا تو ایک ہندو نواب مرحوم کے داماد میر نصیر اللہ کے ساتھ خواجہ امیر خاں سلمہٗ تعالےٰ کے مکان پر آیا جو نواب مقدم الذکر کے خالہ زاد | نور محمد پانڈے

بھائی اور نواب موصوف کے داماد تھے۔ اُس نے کہا "میں حسینی برہمن ہوں اور کربلائے معلّی کا رہنے والا ہوں" میں نے پوچھا: تمہارا نام کیا ہے؟ کہنے لگا، نور محمد پانڈے یعنی ملّا نور محمد - کیونکہ ہندی میں پانڈے کا وہی مفہوم ہے جو فارسی میں مُلّا کا ہے اور یہ لقب برہمنوں کے لئے مخصوص ہے اب ہر برہمن کے نام کے ساتھ مجازاً لفظ پانڈے کا اضافہ کر دیتے ہیں؟ میں نے عربی میں پوچھا (اینَ مولدكَ) تمہاری جنم بھومی کونسی ہے؟ تو ہنس کر کہنے لگا کہ ہمارے کربلا میں فارسی زبان کوئی نہیں سمجھتا - وہاں کی زبان آرہ کی ہے یعنی عربی - اب میں نے فارسی میں پوچھا کہ "زن حبیب و دختر را کجا گذاشتہ آمدہ" بیوی بچّوں کو کہاں چھوڑ آئے تو کہنے لگا۔ ہاں یہ اردوی (عربی) ہے! میں سمجھ گیا کہ بندیل کھنڈ کا پکھیرو ہے۔ اُسے کچھ دے دلا کر رخصت کر دیا۔ جب وہ چلنے لگا تو ایک عزیز نے پوچھا کہ میر سید علی مجتہد کو جانتے ہو، کہنے لگا دس سال سے مکّہ معظّمہ کو چلے گئے ہیں۔

خیر وہ تازہ وارد مسافر (جس کا ذکر چل رہا تھا) راجپوتوں کے ان شہروں میں سے کسی شہر میں آیا۔ چونکہ صاحب عزّت تھا۔ سوال کرنے کو عیب سمجھتا تھا۔ پہلی رات تو بھوکا سو گیا۔ جب صبح ہوئی تو اُس شہر کے کسی باشندے نے اُس کے حال سے واقف ہو کر یہ پٹی پڑھائی کہ بازار میں جا کر فلاں

سراوگی صراف کی دوکان کے آگے بیٹھ جاؤ اور جو لباس تم پہنے ہوئے ہو اُس میں سے جوئیں پکڑ پکڑ ناخن سے مارتے رہو۔ جب وہ سراوگی فریاد کرے کہ میری دوکان کے سامنے یہ حرکت مت کرو تو ذرا سا دور ہٹ جانا۔ لیکن بس اتنا کہ اس کا سامنا رہے اور پھر وہی حرکت شروع کر دینا اب وہ سراوگی پھر چیخے گا کہ یہ کیا کرتا ہے تو کہنا کہ اس زمین کا تمہاری دوکان سے کوئی علاقہ نہیں ہے۔ تم خواہ مخواہ کیوں غل مچاتے ہو؟ میں ان جوؤں کی وجہ سے ساری رات نہیں سو سکا اور میرے پاس دوسرے کپڑے نہیں ہیں جو انہیں دھوبی کو دے سکوں۔ اس لئے مجبوراً جوئیں مار رہا ہوں۔ یہ سن کر وہ دوکان دار تمہیں ضرور کچھ دے گا۔ مگر تم اُسے قبول کرنے سے انکار کر دینا اور اپنا عمل جاری رکھنا، یہاں تک کہ وہ پریشان ہو کر روپے بڑھانا شروع کرے گا اور رفتہ رفتہ نوبت سیکڑوں روپے کی پیشکش تک پہنچے گی۔ جب تم دیکھو کہ اب وہ حسبِ منشا رقم دے رہا ہے تو اس وقت روپیہ قبول کر لینا اور جوئیں مارنی بند کر دینا۔ اُس سازنے یہی عمل کیا۔ صبح سویرے سے ظہر تک اُس نے دوکاندار سے سات سو روپے حاصل کر لئے۔ (باقی)

ادبیات

غزل

جناب آلم مظفر نگری

بھلا کب تک کوئی تکلیفِ سعیِ رائگاں دیکھے
قفس کی تنگیوں میں رہ کے خوابِ آشیاں دیکھے

یہی ہے عارفِ ہر جلوۂ ہستی، نظر جس کی
محبت میں محبت کو حجابِ درمیاں دیکھے

وہ سمجھے دور سے جو کچھ بھی لیکن چار تنکے ہیں
قریب آ کر ذرا بجلی ہمارا آشیاں دیکھے

میں ہوں بیگانۂ ضبطِ وفا سچ ہے مگر وہ بھی
ذرا انصاف سے اپنا طریقِ امتحاں دیکھے

اسے تو پیروی کرنی ہے رسمِ بزمِ ماتم کی
کسے رونا ہے کیوں رونا ہے کیوں نوحہ خواں دیکھے

نہ دے آزار کوئی زندگی میں خستہ حالوں کو
زمیں کی گردشیں کیا کہہ رہی ہیں آسماں دیکھے

کھلا ہم پر نہ رازِ عیش و غم گلزارِ ہستی میں
بہاریں بھی کئی دیکھیں کئی دورِ خزاں دیکھے

نیاز و ناز کے ربطِ وفا سے دل بھی حیراں ہے
جبینِ شوق کو دیکھے کہ سنگِ آستاں دیکھے

بہاروں میں رہا جو لے نیازِ رنگ و بوئے گل
خزاں میں کیوں وہ انجامِ شبابِ گلستاں دیکھے

یہ اٹھنا بیٹھنا ہی اس کا تا منزل پہنچنا ہے
اسیرِ کارواں سعیِ غبارِ کارواں دیکھے

بتوفیقِ محبت خود نگر ہو جائے گر انساں
نگاہِ دل سے دل میں کائناتِ دو جہاں دیکھے

مآل اندیش اس کو کون سمجھے گا گلستاں میں
زدوں میں بجلیوں کی جو فروغِ آشیاں دیکھے

"ورائے شاعری چیزے دگر" جو دیکھنا چاہے
مری طرزِ سخن سمجھے مرا لطفِ بیاں دیکھے

مٹا دے زندگی میں لے آلم ہستیِ فانی کو
ہر اک عالم میں تا اس بے نشاں کا تو نشاں دیکھے

غزل

از جناب عرشی بلرامپوری

کیا بتاؤں کیا مرے ساقی کے میخانے میں ہے
میکدے کا میکدہ جب میرے پیمانے میں ہے

لے لیا اک نام تیرا دونوں عالم چھوڑ کر
تیری شانِ بے نیازی تیرے دیوانے میں ہے

یہ الگ ہوتے ہیں کیوں یہ جھگڑے رات دن
تو ہی جب کعبے میں ہو اور تو ہی بتخانے میں ہے

دل میں پیرِ میکدہ سے رکھنے والے اختلاف
دیکھ تو یہ کون دریا بار میخانے میں ہے

خاک اڑاتی آ رہی ہے رحمتِ پروردگار
غرقِ خونِ بیگنہ کوئی تو ویرانے میں ہے

اللہ اللہ سرخیٔ روداد مقتولِ جفا
جو برنگِ مختلف عالم کے افسانے میں ہے

جگمگا اٹھتے ہیں جس کی چھوٹ سے دیر و حرم
اے بحمد اللہ وہ ضو دل کے کاشانے میں ہے

واقفِ رازِ حقیقت سنئے تو کیا کہہ گیا
دار پر منصور ہے یا شمع پروانے میں ہے

اے معاذ اللہ عرشی انقلابِ زندگی
نام کو بھی اب وفا اپنے نہ بیگانے میں ہے

تبصرے

Pilgrimage of Eternity (جاوید نامہ اقبال کا منظوم انگریزی ترجمہ) از جناب شیخ محمود احمد تقطیع کلاں ضخامت ۵۰۰ صفحات ٹائپ اور کاغذ اعلیٰ۔ پتہ انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک کلچر کلب روڈ۔ لاہور (مغربی پاکستان)

جاوید نامہ ڈاکٹر سر محمد اقبال کی تصنیفات میں شاہکار کی حیثیت رکھتا ہے جس میں مرحوم کی حکیمانہ شاعری پورے اوج شباب پر ہے اور اُس میں اُن کی پختہ افکار کی روح سمٹ آئی ہے۔ زیر تبصرہ کتاب اس کا ہی منظوم انگریزی ترجمہ ہے۔ اول تو کسی ایک مضمون کا بھی ایک زبان سے دوسری زبان میں اس طرح ترجمہ کرنا کہ مضمون کی اصل روح اور اس کا مفہوم ظاہری و معنوی خوبیوں کے ساتھ مکمل طور پر برقرار رہے ویسے ہی جوئے شیر لانے سے کم نہیں ہے اور پھر ایک نہایت بلند پایہ حکیم و فیلسوف شاعر کے افکار کو کسی زبان میں منتقل کرنا اور وہ بھی نظم میں کارے دارد کا مصداق ہے لیکن جیسا کہ اے رحمٰن کے بقول جنھوں نے کتاب کا پیش لفظ لکھا ہے لائق مترجم نے بڑی حد تک اس راہ کی مشکلات کو سر کر کے ان پر قابو پالینے میں کامیابی حاصل کی ہے جو اُن کے لطیف و رسا ذوقِ سخن کے ساتھ دونوں زبانوں اور اُن کے اسالیب بیان میں مہارت کی دلیل ہے۔ پوری کتاب میں ایسے مقامات کم نہیں ہیں جہاں ترجمہ میں اصل کا سا ہی لطف آتا ہے اور بعض نظموں مثلاً "زندہ رود" کا ترجمہ تو ادبی شاہکار کی حیثیت رکھتا ہے کہ انہیں پڑھیے اور جھومتے جائیے۔ شروع میں بارہ صفحات کا ایک مقدمہ بھی خود مترجم کے قلم سے ہے جو مختصر ہونے کے باوجود اقبال کے فلسفۂ خودی اور انسانیت کی تعمیر نو سے متعلق اُن کے افکار پر بڑا فاضلانہ اور بصیرت افروز تبصرہ ہے۔ اس طرح انگریزی داں حضرات کو اقبال کے مطالعہ میں اس کتاب سے بڑی مدد مل سکتی ہے۔

First Principles of Education ۔ از ڈاکٹر محمد رفیع الدین ڈائرکٹر اقبال اکاڈمی کراچی تقطیع متوسط ضخامت ۴۰۰ صفحات ٹائپ اعلیٰ کاغذ اعلیٰ قیمت مجلد [illegible]

پتہ :- اقبال اکاڈمی پاکستان کراچی ۔

تعلیم ہمارے زمانہ کا بہت محبوب اور نہایت وسیع موضوع ہے جس پر دنیا کی مختلف زبانوں میں مختلف نقطہ ہائے نظر سے سیکڑوں ہزاروں کتابیں لکھی گئی اور برابر لکھی جا رہی ہیں۔ لیکن یہ کتاب جس میں فلسفۂ تعلیم پر بحث بڑی حد تک اقبال کے فلسفۂ خودی کی روشنی میں کی گئی ہے ایک خاص نوعیت اور اہمیت کی حامل ہے۔ فاضل مصنف نے جو اردو اور انگریزی دونوں زبانوں کے نامور اہلِ قلم ہیں پہلے تعلیم سے متعلق بہت سے سوالات قائم کئے ہیں۔ مثلاً یہ کہ تعلیم کسے کہتے ہیں؟ اُس کا مقصد کیا ہے؟ یہ مقصد کس طرح حاصل ہو سکتا ہے؟ ان بنیادی سوالات کے جوابات کے ضمن میں بیسیوں سوالات خود بخود پیدا ہوتے چلے گئے ہیں۔ مثلاً تعلیم اور کیرکٹر میں کیا تعلق ہے؟ کیرکٹر کی تعریف کیا اور اس کے اچھے بُرے ہونے کا معیار کیا ہے؟ تجربہ اور تعلیم میں کیا نسبت ہے؟ وغیرہ وغیرہ۔ پھر ان میں سے جن سوالات کے جوابات عہدِ حاضر کے نامور ماہرینِ تعلیم اور علمائے اخلاق و نفسیات نے دیے ہیں اُن کا تنقیدی جائزہ لیکر یہ ثابت کیا ہے کہ یہ جوابات ناقص، غلط یا تشنہ ہیں۔ کیونکہ ان میں زندگی کے صرف مادی اور حیوانی پہلو کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔ حالانکہ زندگی کا ایک اور پہلو بھی ہے جسے روحانی کہتے ہیں اور یہ کہیں زیادہ اہم، ضروری اور پائدار ہے اور اسی کے سنوارنے اور بنانے پر حیاتِ انسانی کی اصل ترقی اور کمال کا دار و مدار ہے۔ یہ روحانی پہلو جو ہمارے افعال و اعمال و جذبات کا محرک بھی ہوتا ہے کیا ہے؟ اس کی کیا اہمیت ہے؟ اور یہ انسان کو حیوان سے کیونکر ممتاز کرتا ہے؟ اس کی تکمیل و تربیت کیونکر ہوتی ہے؟ تعلیم سے اس کا کیا تعلق ہے؟ فاضل مصنف نے تعلیم اور اُس کے فلسفہ سے متعلق جدید علمائے مغرب کے افکار و نظریات پر تنقید کرنے کے بعد خود ان سوالات کے بڑے سیر حاصل، بصیرت افروز اور محققانہ جوابات دیے ہیں جن میں فلسفہ بھی ہے اور سائنس بھی۔ یوں تو درحقیقت موصوف نے قرآن کے نظریۂ تعلیم اور اقبال

کے فلسفۂ خودی کی اساس پر تعلیم سے متعلق فنی مباحث کی پوری عمارت کھڑی کی ہے لیکن یہ خالص فنی کتاب ہے جس کا مطالعہ ہر ملک اور ہر قوم کے اُن افراد کو کرنا چاہیئے جو تعلیمی مسائل پر غور و خوض کرتے ہیں۔ زبان و بیان شگفتہ اور دلچسپ و مؤثر۔ ہم ڈاکٹر صاحب کو اس کامیاب تصنیف پر مبارکباد پیش کرتے ہیں۔

Islam verses the west ۔ از محترمہ مریم جمیلہ تقطیع متوسط، ضخامت ۱۲۹ صفحات، ٹائپ اور کاغذ اعلیٰ، قیمت پانچ روپیہ پچیس پیسے ۔ پتہ :۔ شیخ محمد اشرف۔ کشمیری بازار۔ لاہور (پاکستان)

محترم مصنفہ نومسلمہ امریکن خاتون ہیں جو ایک متمول اور باحیثیت یہودی گھرانہ میں پیدا ہوئیں۔ اعلیٰ تعلیم حاصل کی۔ مذہب سے دلچسپی شروع سے تھی، اس لئے عام تعلیم کے ساتھ اپنے خاندانی مذہب کا مطالعہ اصلاً اور اسلام اور عیسائیت کا تقابلاً ۔ برابر جاری رہا۔ لیکن فطرت سلیم اور توفیق ایزدی دستگیر تھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ تمام خاندان والوں کے علی الرغم مسلمان ہوگئیں اور کافی غور و خوض کے بعد اسلامی مسائل و افکار پر مقالات لکھنے شروع کر دیئے ۔ یہ کتاب موصوفہ کے انہیں چند مقالات کا مجموعہ ہے۔ عمر کے اعتبار سے ابھی موصوفہ پورے تیس برس کی بھی نہیں ہیں ۔ لیکن اس کے باوجود ان مقالات میں مذاہب عالم کا جدید فلسفہ و سائنس، اجتماعیات و معاشیات اور ساتھ ہی اسلامی ادبیات (جدید اور قدیم) کا وسیع مطالعہ اور پھر خیالات و افکار میں پختگی ایک سن رسیدہ عالم کی سی پائی جاتی ہے ۔ آغازِ کتاب میں خود اپنی دلچسپ مگر سبق آموز سرگذشت بیان کی ہے کہ انہیں اسلام سے دلچسپی کیونکر پیدا ہوئی ؟ اس کے بعد مختلف مضامین ہیں جن میں موجودہ مغربی مادیت کے نظریاتی سرچشموں کی نشاندہی کرنے کے بعد مشرقی افکار پر اُن کے اثرات کا جائزہ لیا گیا ہے اور مختلف اسلامی ملکوں میں جو بعض متجددین پیدا ہوئے ہیں مثلاً ضیا گوکلپ (ٹرکی) طٰہٰ حسین ۔ خالد محمود عبدالرازق (مصر)، سرسید احمد خاں اور اے فیضی (ہند) اُن کے افکار پر سخت تنقید کر کے بتایا ہے کہ کس طرح یہ افکار مغرب کی مادی تہذیب سے مرعوبیت اور اسلام کو اس تہذیب کے سانچہ میں ڈھال دینے کی افسوسناک کوشش اور جذبہ کا نتیجہ ہیں۔ اسلام کے جدید مفکرین میں موصوفہ سب سے

زیادہ اقبالؔ سے متاثر ہیں، چنانچہ ایک مستقل مقالہ مرحوم کے فلسفہ اور اُن کے فکر پر ہے اور جس میں انھوں نے اقبالؔ کو صرف عہد حاضر کا نہیں بلکہ عہدِ نبوت سے لیکر اب تک پوری تاریخ اسلام میں سب سے بڑا مفکر اسلام شاعر مانا ہے اگرچہ ہمیں محترمہ کے سب خیالات سے اتفاق نہیں ہے اور اُن میں بعض جگہ تضاد بھی پایا جاتا ہے۔ مثلاً مقالۂ ہفتم میں انھوں نے اس پر زور دیا ہے کہ جدید معاملات و مسائل کا حل کرنے کے لئے شریعت کی تجدید اور فقہ کی از سرِ نو تدوین ہونی چاہیئے لیکن آخری مقالہ میں ایک کٹر مسلمان کی طرح انھوں نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اسلام اور مغرب میں صلح کی کوئی صورت پیدا نہیں ہو سکتی۔ پھر اُن کے بعض بیانات غلط بھی ہیں۔ مثلاً سرسیدؔ کے متعلق یہ کہنا درست نہیں کہ وہ حشر و نشر جنت دوزخ اور عذاب و ثواب کے بالکل منکر تھے۔ تاہم کتاب مجموعی حیثیت سے فکر انگیز اور بصیرت افروز ہے۔ انگریزی تعلیم یافتہ مسلمان طلبا اور طالبات کو اس کا مطالعہ ضرور کرنا چاہیئے۔

Islam and the world تقطیع متوسط ضخامت ۲۰۴ صفحات۔ ٹائپ بہتر۔ قیمت چار روپیہ۔ پتہ :۔ اکاڈمی اسلامک ریسرچ اینڈ پبلیکیشن۔ نمبر ۶۵ ریلوے روڈ لاہور۔

مولانا سید ابوالحسن علی میاں نے اب سے دس گیارہ برس پہلے ایک کتاب عربی زبان میں لکھی تھی جس کا موضوع یہ تھا کہ "مسلمانوں کے زوال سے دنیا کو کیا نقصان پہونچا۔ یہ کتاب عرب ممالک میں اس درجہ مقبول ہوئی کہ چند برسوں میں ہی اس کے متعدد اڈیشن نکل گئے۔ پھر اس کتاب کا اردو ترجمہ شائع ہوا تو وہ بھی اردو خوانوں میں ایسا ہی مقبول ہوا۔ اب ڈاکٹر محمد آصف قدوائی نے جو اپنی کتاب "مقالاتِ سیرت" کی وجہ سے اسلامی علمی حلقوں میں کافی متعارف ہو چکے ہیں۔ اسی قابل قدر کتاب کو اردو ترجمہ کے ذریعہ انگریزی میں منتقل کیا ہے۔ اس کتاب کے اردو ایڈیشن پر ان صفحات میں تبصرہ نکل چکا ہے اس لئے اس موقع پر صرف اس قدر کہہ دینا کافی ہے کہ اس کتاب میں اسلام کا پیغام اور اُس کی تعلیمات بھی ہیں اور مسلمانوں کے علمی۔ ادبی۔ اخلاقی۔ تمدنی اور سیاسی کارنامے، دنیا پر اُن کے اثرات، پھر اُن کا زوال اور مغربی تہذیب کا عروج اور اُس کے نتائج

ان سب چیزوں کی تاریخ اور داستان بھی۔ اس طرح یہ کتاب کالجوں اور اسکولوں میں بھی پڑھائی جاسکتی ہے اور منبر پر سُنی بھی جاسکتی ہے۔ ترجمہ شگفتہ و رواں۔ یہاں تک کہ ترجمہ ترجمہ نہیں معلوم ہوتا۔ اصل کا دھوکا ہوتا ہے۔ انگریزی خواں حضرات کو اس کا مطالعہ کرنا چاہیے۔

Wives of the Prophet۔ از جناب فدا حسین ملک تقطیع خورد ضخامت ۱۴۱ صفحات ٹائپ بہتر قیمت مجلد پانچ روپیہ۔ پتہ:۔ شیخ محمد اشرف۔ کشمیری بازار۔ لاہور۔

اگرچہ کتاب کا نام "ازواج مطہرات" ہے لیکن یہ صرف کتاب کا باب ہفتم ہے جو ایک سو دس صفحات پر مشتمل ہے اور جس میں امہات المومنین کے حالات و سوانح بیان کئے گئے ہیں اور حضورؐ نے ان سے جن وجوہ سے نکاح کیا ہے اُن کو بھی ساتھ ساتھ بتاتے گئے ہیں تاکہ اُن لوگوں کا منہ بند ہو جو کثرتِ ازواج کی بنا پر حضورؐ کی شان میں دریدہ دہنی کرتے ہیں۔ شروع کے چھ ابواب میں لائق مصنف نے اسلام میں عورتوں کا مرتبہ اور اُن کے حقوق سے جن میں تعلیم، وراثت، نکاح کی آزادی اور ملکیت وغیرہ کے حقوق شامل ہیں، دوسرے مذاہب کی تعلیمات کے ساتھ مقابلہ کرکے بیان کئے ہیں، اردو میں تو اس موضوع پر متعدد کتابیں اچھی اچھی موجود ہیں۔ مگر انگریزی میں اس ۔۔۔ عورتوں کے حقوق اور اُن کے بعض مسائل و معاملات کے متعلق اسلام کی صحیح تعلیمات انگریزی میں یکجا ہوگئیں اور بڑی بات یہ ہے کہ تعدّدِ ازدواج، تعلیم اور پردہ وغیرہ مسائل کے بارے میں مصنف کا نقطۂ نظر مغرب پرستانہ نہیں ہے۔

غیر ملکی ممبران ندوۃ المصنفین اور خریدارانِ برہان سے ضروری گذارش

پاکستان اور دیگر ممالک کے ممبران ادارہ کی خدمت میں پروفارما بل ارسال کئے جارہے ہیں امید ہے فوری توجہ فرماکر ممنون فرمائیں گے۔

نیازمند

(منیجر رسالہ برہان)

Registered. No. D. 183

اگست ۱۹۶۲ء

بُرہان

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی، مذہبی اور ادبی ماہنامہ

"بُرہان" کا شمار اول درجے کے علمی، مذہبی اور ادبی رسالوں میں ہوتا ہے اس کے گلدستے میں نفیس اور بہترین مضمونوں کے پھول بڑے سلیقے سے سجائے جاتے ہیں۔ نونہالانِ قوم کی ذہنی تربیت کا قالب درست کرنے میں "بُرہان" کی قلم کاریوں کا بہت بڑا دخل ہے۔ اسکے مقالات سنجیدگی، متانت اور زورِ قلم کا لاجواب نمونہ ہوتے ہیں۔ اگر آپ مذہب و تاریخ کی قدیم حقیقتوں کو علم و تحقیق کی جدید روشنی میں دیکھنا چاہتے ہیں تو ہم آپ سے بُرہان کے مطالعے کی سفارش کرتے ہیں، یہ علمی اور تحقیقی ماہنامہ اکیس سال سے پابندیِ وقت کے ساتھ اس طرح شائع ہوتا ہے کہ آج تک ایک دن کی تاخیر نہیں ہوئی۔

"بُرہان" کے مطالعہ سے آپ کو "ندوۃ المصنفین" اور اُس کی مطبوعات کی تفصیل بھی معلوم ہوتی رہے گی، آپ اگر اس ادارے کے حلقۂ معاونین میں شامل ہوجائیں گے تو بُرہان کے علاوہ اُس کی مطبوعات بھی آپ کی خدمت میں پیش کی جائیں گی۔

صرف "برہان" کی سالانہ قیمت چھ روپے۔ دُوسرے مُلکوں سے گیارہ شلنگ

حلقۂ معاونین کی کم سے کم سالانہ فیس تیس روپے

مزید تفصیل دفتر سے معلوم کیجئے

برہان آفس اُردو بازار جامع مسجد دہلی

حکیم مولوی محمد ظفر احمد پرنٹر و پبلشر نے الجمعیۃ پریس دہلی میں طبع کرا کر دفتر برہان دہلی سے شائع کیا

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی و دینی ماہنامہ

برہان

مرتب
سعید احمد اکبر آبادی

برہان

جلد ۴۹ | ربیع الآخر ۱۳۸۲ھ مطابق ستمبر ۱۹۶۲ء | شمارہ ۳

فہرستِ مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

افسوس ہے ابھی حضرت مجاہد ملت کے ماتم کے آنسو خشک بھی نہیں ہوئے تھے کہ ملتِ اسلامیہ کے لئے ایک دوسرا حادثۂ جانگداز پیش آگیا اور طریقت و معرفتِ ربانی کا آفتاب غروب ہوگیا۔ حضرت مولانا شاہ عبدالقادر صاحب رائپوری اکابر و مشائخ دیوبند کے سلسلہ کی آخری کڑی تھے۔ عمر کم و بیش نوے برس کی پائی۔ مگر چار برس پہلے تک قویٰ بڑے اچھے تھے اور انڈو پاک کے ہزاروں مسلمان بقدرِ استعداد اس سرچشمۂ روحانیت و انابت الی اللہ سے مستفید ہوتے تھے۔ آپ کا اصل وطن گرداسپور تھا۔ آغازِ شباب میں ہی مرشد کی تلاش میں نکل پڑے اور آخر حضرت مولانا شاہ عبدالرحیم صاحب رائپوری جو حضرت مولانا گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کے خلیفۂ خاص اور اکابر دیوبند میں ایک ممتاز و رفیع مقام کے مالک تھے۔ اُن کی خدمت میں پہونچکر گوہر مقصود پالیا۔ چنانچہ آپ اس درگاہِ قدس سے ایسے وابستہ ہوئے کہ پُوری زندگی یہیں گذار دی۔ تقسیم کے بعد ہی مشرقی پنجاب میں جو طوفان اُمڈا اُس نے کتنی آبادیوں کو ویرانہ بنادیا۔ مگر شاہ صاحب تھے کہ اپنی جگہ پر کسی قسم کے خوف و ہراس کے بغیر جمے رہے اور اس کا اثر یہ ہوا کہ اس نواح کی تمام مسلمان آبادی محفوظ رہی مشائخ دیوبند کی ایک عام خصوصیت ہے سلوک و معرفت کے اعلیٰ مقام پر فائز ہونے کے ساتھ شریعت کے احکام و اوامر اور سنت و اسوۂ نبوی کا مکمل اتباع اور اُس سے انحراف کا کسی حالت میں بھی روادار نہ ہونا۔ یہ صفت حضرت مرحوم میں بھی بدرجۂ اتم موجود تھی اس عام خصوصیت کے علاوہ ہر بزرگ کے کچھ اپنے خاص احوال و کوائف ہوتے ہیں اور اس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ کمالات و اوصافِ نبوی میں سے اُس پر کسی خاص ایک وصف کا غلبہ ہوتا ہے۔ مثلاً کسی میں صفتِ علم غالب ہوتی ہو

اور کسی پر صفتِ خلق، کوئی شانِ جمالی کا مظہر ہوتا ہے اور کوئی شانِ جلالی کا۔ اس اعتبار سے شاہ صاحب پر صفتِ فقر و استغنا، سادگی و بے تکلفی اور صفت محبت کا استیلا تھا۔ محبت خود اپنے اندر مقناطیسی کشش رکھتی ہے۔ اس بنا پر جس شخص کو بھی حضرت کی خدمت میں حاضری کی سعادت میسر آگئی، خواہ کتنی ہی مختصر ہو۔ بس وہ اس درگاہ سے عمر بھر کے لئے وابستہ ہونے کا عہد ہی کرکے اٹھا اور وہیں کا ہو گیا۔

افسوس ہے راقم الحروف کو صرف ایک مرتبہ حضرت کی زیارت کا شرف حاصل ہوا۔ اور وہ بھی اس طرح کہ پانچ چھ برس کا ذکر ہے آپ کلکتہ تشریف لائے ہوئے تھے اور منجر شیخ محمد یعقوب صاحب کے مہمان تھے۔ مجھے اطلاع ہوئی تو شام کو چار بجے قیام گاہ پر حاضر ہوا مگر آپ اس وقت استراحت فرما تھے اس لئے ملاقات نہ ہو سکی اور میں واپس آگیا۔ ارادہ تھا کہ پھر کسی دن حاضر ہوں گا۔ مگر میری فخر آمیز مسرت اور ساتھ ہی شرمندگی و ندامت کی کوئی حد نہ رہی جب کہ دوسرے ہی دن نماز فجر کے بعد حضرت مرحوم اپنے میزبان اور چند اور عقیدہ تمندوں کے ساتھ اچانک غریب خانہ پر تشریف لے آئے۔ میں نے اس پر سخت شرمندگی کا اظہار کیا تو غایت شفقت سے فرمایا "مجھے تو آپ کے پاس آنا ضرور تھا، آپ دین کا بڑا کام کر رہے ہیں۔"

آخر عمر میں اس درجہ معذور ہو گئے تھے کہ حرکت کرنا بھی دشوار تھا۔ مگر معمولات کی پابندی اسی طرح جاری تھی الاستقامۃ فوق الکرامۃ کی عملی تفسیر یہی ہے۔ دسترخوان بڑا وسیع تھا اور خانقاہ کا دروازہ چشم پاسبان کی طرح ہر ایک کے لئے وا۔ اشراق کے بعد عام مجلس ہوتی تھی جس میں کوئی کتاب پڑھوا کر سنتے تھے۔ اسی مجلس میں ایڈیٹر برہان کی کتاب "صدیق اکبر" حرفاً حرفاً پڑھوا کر سنی اور محب صادق مولانا ابوالحسن علی میاں کی روایت کے مطابق کتاب ختم ہوگئی تو ناچیز مولف کے لئے خصوصی کلمات دعائیہ ارشاد فرمائے وکفی بہ فخراً۔

صد حیف! ہدایت و ارشاد کی مسندیں یکے بعد دیگرے خالی ہو رہی ہیں، علم و تقویٰ کے پیکر نظروں سے اوجھل ہو رہے ہیں۔ ذکر و فکرِ الٰہی کی محفلیں سونی ہو رہی ہیں۔ اب یہ بزرگ کہاں ملیں گے۔

الی اللہ اشکو لا الی الناس انسنی
اری الارض تبقی و الاخلاء تذھب

تاہم سنت الٰہی یہی ہے کہ چراغ سے چراغ جلتا رہے۔ روشنی کے جو مینارے ان اکابر نے نصب کئے ہیں ان کی حفاظت کرنا، مخلصانہ سعی پیہم کے ذریعہ انہیں قائم رکھنا یہ اخلاف کا فرض ہے اور حضرت رحمۃ اللہ علیہ کے منوسلین و معتقدین جن میں اس زمانہ کے بلند پایہ علماء اور ارباب باطن شامل ہیں اُن سے قوی توقع ہے کہ وہ اس خانقاہ کی قندیل ملک نزیل کو روشن و تابناک رکھیں گے

رحمہ اللہ رحمۃ واسعۃ

پچھلے دنوں ایڈیٹر برہان کو ذاتی طور پر حکومت قطر (خلیج فارس) کی طرف سے عربی کی نہایت بیش قیمت مطبوعات جدیدہ کے تین بنڈل وصول ہوئے ہیں۔ رسمی طور پر شکریہ کا خط بھیجا جا چکا ہے۔ اب برہان کے ذریعہ ان الطاف خسروانہ کا دوبارہ شکریہ ادا کیا جاتا ہے۔

فجزاہ اللہ عنا احسن الجزاء

جس دن قارئین برہان کی خدمت میں یہ پرچہ پہونچے گا، میں اُس سے کم و بیش ایک ہفتہ پہلے ۹ ستمبر کو شب میں پالم کے ہوائی اڈہ سے اُڑ کر براہ لندن ۱۱ کو مونٹریل (کنیڈا) پہونچ چکا ہوں گا۔ یہ سفر مکگل یونیورسٹی کے انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کی دعوت پر ہو رہا ہے۔ انشاء اللہ مئی ۱۹۶۳ء تک وہاں قیام رہے گا۔ اُس کے بعد امریکہ۔ یورپ اور مشرق وسطیٰ کے خاص خاص ملکوں اور اُن کے علمی و ثقافتی اداروں کو دیکھتا ہوا جولائی کے وسط تک واپس ہوں گا۔ مسافت بہت طویل اور سفر بڑے دور دراز کا ہے۔ معلوم نہیں کل کیا ہو۔ اس لئے قارئین برہان میں سے اگر کسی صاحب کی میری زبان قلم سے دانستہ یا نادانستہ کوئی دلآزاری ہوئی ہو تو میں درخواست کرتا ہوں کہ وہ مجھے معاف فرما دیں اور اپنی دعاؤں میں یاد رکھیں۔ برہان جوں کا توں اُن کی خدمت میں حاضر ہوتا رہے گا۔ اچھا! خدا حافظ!

ہندوستان
عہدِ عتیق کی تاریخ میں

جناب سید محمود حسن صاحب قیصر امروہوی ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

(۲)

مدرسہ جندیسا پور | ہندوستان کی قدیم حضارت کا ایک بڑا ثبوت یہ ہے کہ مدرسہ جندیسا پور جو فلسفہ و طب کا بڑا مرکز تھا اس میں یونانی علوم کے ساتھ ساتھ ہندی ثقافت کی تعلیم بھی دی جاتی تھی ۔ حنا فاخوری کا بیان ہے [۱]

ومدرسة جندیسابور فی الاھواز التی أنشأھا کسریٰ انوشروان (۵۳۱ - ۵۷۹ م) وجعلھا معھداً للدراسات الفلسفیة والطبیة ومعظم اساتذتھا من النساطرة وکانت تدرس فیھا الثقافة الھندیة بجانب الثقافة الیونانیة وکانت من ثم مرکزاً لثلاث ثقافات: الیونانیة والھندیة والفارسیة، وقد اشتھر بالطب وظلت تؤدی خدمتھا الثقافیة فی العھد العربی ۔

نیز اہواز کا مدرسہ جندیسا پور جس کا بانی کسریٰ نوشیروان (۵۳۱ - ۵۷۹ م) تھا اور جو فلسفہ و طب کا واحد مرکز تھا، جس کے بڑے اساتذہ نسطوری ہوتے تھے ۔ اس میں یونانی ثقافت کے ساتھ ساتھ ہندی ثقافت کی بھی تعلیم دی جاتی تھی اور اس لحاظ سے وہ تین ثقافتوں کا مرکز تھا ۔ یونانی، ہندی اور فارسی ۔ یہ مدرسہ طب میں بڑی شہرت رکھتا تھا اور اس کی ثقافتی خدمات عربی عہد میں بھی جاری رہیں

---

[۱] تاریخ الادب العربی (ص ۳۳۹)

ہندوستان اسلاطین اسلام کی نظر میں

ہندوستان قدیم الایام سے اپنی حکمت اور فلسفہ میں اتنا مشہور تھا کہ اسلام کے آنے کے بعد بھی اس کی شہرت عربوں میں برقرار رہی، چنانچہ اسلام کا ہر مورخ جب ہندوستان کا ذکر کرتا ہے تو اپنے تاثرات کا اظہار کئے بغیر آگے نہیں بڑھتا۔ ذیل میں صرف چند اساطین کے اقوال نقل کئے جاتے ہیں جو انھوں نے ہندوستان کے بارے میں روایت کئے ہیں۔

عبداللہ بن عمرو العاص: [1]

صورت الدنیا علی خمسة اجزاء علی اجزاء الطیر: الراس والصدر والجناحین والذنب۔ رأس الدنیا الصین والجناح الایمن الهند والجناح الایسر الخزر۔	دنیا کی شکل ایک طائر کی شکل پر ہے جس کے ۵ اجزاء ہوتے ہیں، سر اور سینہ، دونوں بازو اور دم دنیا کا سر چین ہے اور داہنا بازو ہند اور بایاں بازو خزر ہے۔

یعقوبی: [2]

والهند اصحاب حکمة ونظر وهم یفوقون الناس فی کل حکمة۔ فقولهم فی النجوم اصح الاقاویل وکتابهم فیه کتاب "السند هند" الذی منه اشتق کل علم من علومهم تکلم فیه الیونانیون والفرس وغیرهم وقولهم فی الطب المقدم ولهم فیه الکتاب الذی یسمّی "سسرد" فیه علامات الادواء ومعرفة علاجها وادویتها وکتاب "سرك" وکتاب "ندان" فی علامات اربعمائة واربعة ادواء ومعرفتها بغیر	اور ہندوستانی صاحب حکمت اور ارباب نظر ہیں، وہ ہر قسم کی حکمت میں سب لوگوں پر فوقیت رکھتے ہیں، علم نجوم میں اُن کے اقوال سب سے زیادہ صحیح ہوتے ہیں، اس فن میں اُن کی کتاب "السند ہند" ہے جو ایسی بنیادی کتاب ہے جس سے وہ تمام علوم متفرع ہوتے ہیں جن پر یونانیوں اور اہل فارس وغیرہ نے بحث کی ہے۔ طب میں ان کا قول سب پر مقدم ہے اور اس فن میں اُن کی ایک کتاب ہے جسے "سسرو" کہتے ہیں، اس میں بیماریوں کی علامات اُن کے علاج اور دواؤں کی تفصیل ہے۔ کتاب "سرک" اور کتاب "ندان" چار سو چار بیماریوں کی علامات

[1] ابن عساکر: تاریخ مدینہ دمشق (ص ۱۴۸) [2] یعقوبی: تاریخ (۱: ۹۴)

علاج، وکتاب "سندھشان" وتفسیرہ صورۃ النجح وکتاب فیما اختلفت فیہ الھند والروم من الحار والبارد وقوی الادویۃ وتفصیل السنۃ وکتاب اسماء العقاقیر، کل عقار باسماء عشرۃ ولھم غیر ذلک من الکتب فی الطب ولھم فی المنطق والفلسفۃ کتب کثیرۃ فی اصول العلوم منھا کتاب "طوفا" فی علم حدود المنطق وکتاب فیہ خلاسفۃ الھند والروم ولھم کتب کثیرۃ یطول ذکرھا ویبعد عرضھا۔

کے بیان میں ہے، اس میں علاج کا بیان نہیں ہے اور کتاب "سندھشان" بھی علم طب میں ہے، جس کے معنیٰ ہیں "کامیابی کی صورت" ان کے علاوہ ایک اور کتاب ہے، جس میں دواؤں کے گرم اور سرد ہونے، دواؤں کی قوتوں، سال کی تفصیل کے بارے میں ہندی اور رومی اطبا میں جو اختلافات ہیں اُن کا بیان ہے، ایک کتاب جڑی بوٹیوں کے ناموں پر ہو جس میں ایک ایک بوٹی کے دس دس نام ہیں، ان کے علاوہ بھی طب میں ان کی کتابیں ہیں اور منطق و فلسفہ میں اُن کی بہت سی کتابیں ہیں جن میں اس علم کے اصول کا بیان ہو، ان ہی میں ایک کتاب حدود منطق کے علم میں "طوفا" ہو نیز ایک اور کتاب ہو جس میں ہندوستان اور روم کے فلاسفہ کے اختلافات اور تفاوت کا بیان ہو اور ہندوستان کی اور بھی بہت سی کتابیں ہیں جن کا ذکر موجب طوالت ہو۔

مسعودی، تبت کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے[1]

ثم یتلوہ ملک الھند وھو ملک الحکمۃ وملک الفیلۃ۔ لان عند ملوک الاکابر، ان الحکمۃ من الھند بدء وھا ثم یتلوہ فی المرتبۃ ملک الصین۔

(تبت) کے بادشاہ کے بعد، ہندوستان کا بادشاہ ہے جو حکمت کا بادشاہ اور ہاتھیوں والا بادشاہ ہو اس لئے کہ بڑے بڑے سلاطین کے نزدیک یہ بات مانی ہوئی ہے کہ حکمت کا منبع ہندوستان ہے، اس کے بعد دوسرا مرتبہ چین کے بادشاہ کا ہے۔

ابوزید حسن سیرافی معاصر مسعودی کا بیان ہے[2]

[1] مروج الذہب ۱: ۱۳۵ [2] ہندوستان عربوں کی نظر میں، ۵۷

وبعدهم ملك الفيلة وهو	ان (ترکوں) کے بعد ہاتھیوں والا یعنی ہندوستان
ملك الهند ونجده عندنا ملك	کا بادشاہ ہے جس کو ہم حکمت کا بادشاہ سمجھتے ہیں،
الحكمة لان اصلها منهم۔	کیونکہ حکمت کا منبع سرزمین ہند ہے۔

ابن المقفع جس نے دنیا کے مختلف ممالک کا گہرا مطالعہ کیا تھا، اُس کے سامنے ہندوستان کا ذکر آیا تو کہا "هم اصحاب الفلسفه" وہ فلسفہ والے ہیں[1]

عمر بن عبدالعزیز اور ہندی راجہ اسلام کی تاریخ میں اموی حکومت کا دور ایک تابناک دور ہے، جبکہ شاہانہ سطوت وجبروت کا آفتاب خط نصف النہار پر ضوپاشی کر رہا تھا اور بڑے بڑے سلاطین اس کی ہیبت سے لرزہ براندام تھے۔ اس وقت بھی ہندوستان کا ایک راجہ جب اموی خلیفہ عمر بن عبدالعزیز کو خط لکھتا ہے تو اس طرح لکھتا ہے[2]

من ملك الاملاك الذی هو ابن	اس بادشاہ کی طرف سے جو ایک ہزار بادشاہوں کا
الف ملك والذی تحته بنت الف ملك	بیٹا ہے اور جس کی ملکہ ایک ہزار بادشاہوں کی بیٹی ہے
والذی فی مربطه الف فیل، والذی له	جس کے فیل خانے میں ایک ہزار ہاتھی ہیں، جس کی قلمرو
نهران ینبتان العود والفوة والجوز	میں دو ایسی نہریں ہیں جو عود اور ... اور بادام اور
والكافور الذی یوجد ریحه علی اثنا عشر	کافور اُگاتی ہیں جس کی خوشبو بارہ میل تک جاتی ہے عرب کے اس
میلا، الی ملك العرب الذی لا یشرك	بادشاہ کی طرف جو کسی کو اللہ کا شریک نہیں گردانتا، امابعد
بالله شیئا۔ اما بعد: فانی اردت ان	میں چاہتا ہوں کہ آپ میرے پاس کسی ایسے شخص کو بھیجیں
تبعث الی رجلا یعلمنی الاسلام ویوقفنی	جو مجھ کو اسلام کی تعلیم دے اور اس کے حدود مجھ
علی حدوده، والسلام۔	کو بتائے۔ والسلام

ممکن ہے بعض لوگ اس کو تعلی اور تفاخر پر محمول کریں جو عملاً سلاطین کا خاصہ ہوتی ہے لیکن جن حضرات نے تاریخ کا مطالعہ کیا ہے وہ سمجھ سکتے ہیں کہ ایک بادشاہ جب دوسرے بادشاہ کو خط لکھتا ہے تو پوری

[1] آلوسی: بلوغ الارب فی معرفۃ احوال العرب (۱: ۱۵۹) [2] ایضاً (۱: ۱۶۶)، العقد الفرید مصر ۱۹۴۰ء (۲: ۲۰۲)

ذمہ داری کے ساتھ لکھتا ہے اور کوئی تعلّی اس میں ایسی نہیں ہوتی جو حقیقت اور واقعہ کے خلاف ہو۔ خصوصاً جبکہ صلح کے ماحول میں خط و کتابت کی جا رہی ہو۔ اس بنا پر اس ہندی بادشاہ کا اپنے کو ایک ہزار بادشاہوں کا بیٹا اور اپنی ملکہ کو ایک ہزار بادشاہوں کی بیٹی لکھنے کے معنی بجز اس کے اور کچھ نہیں ہو سکتے کہ اس کے اور اس کی ملکہ کے سلسلۂ آبا میں ایک ہزار بادشاہ ہو چکے تھے اور خود وہ ان ایک ہزار پر ایک کا اضافہ تھا۔ اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ہندوستان میں کتنے قدیم زمانے سے منظم حکومت رہی ہے۔

طبیب ہندی اور امام جعفر صادقؑ اہلِ ہند کو اپنی طب اور فلسفے پر جو ناز رہا ہے وہ اسلام کے آنے کے بعد بھی برقرار رہا جیسا کہ روایات بتاتی ہیں کہ شاہانِ بنی اُمیّہ اور بنی عباس کے یہاں ہندی فلاسفر برابر جاتے تھے اور مسلمانوں سے اُن کے گرم گرم مباحثے ہوئے ہیں۔ ان کے اس زنّارِ تفاخر کو پہلی مرتبہ اگر کسی نے شکست دی ہے تو وہ تسبیح آلِ محمد کا چھٹا دانہ امام جعفر بن محمد الصادق علیہ السّلام کی ذات ہے جو علم امیر المومنینؑ کے صحیح وارث اور اپنے وقت میں رسول اسلام کے سچّے جانشین تھے۔ منصور عباسی کا مصاحب ربیع راوی ہے کہ ایک مرتبہ منصور عباسی کے دربار میں ایک ہندی طبیب آیا اور اُس نے طب اور فلسفہ کے مسائل بیان کر کے منصور اور اس کے شرکاء دربار کو اپنے علم سے مرعوب کرنا چاہا، اس روز اتفاق سے منصور کی مجلس میں امام جعفر صادق علیہ السّلام بھی تشریف فرما تھے، آپ خاموشی سے اس کی تقریر سنتے رہے، جب وہ سب کچھ کہہ چکا تو امامؑ کی طرف متوجہ ہوا اور کہا: اے ابو عبداللہ جو کچھ میں نے بیان کیا آپ اس سے متفق ہیں؟ امام نے فرمایا، نہیں اس لئے کہ جو کچھ میرے پاس ہے وہ اس سے بہتر ہے جو تمہارے پاس ہے۔ ہندی نے متعجب ہو کر پوچھا، وہ کیا؟ فرمایا میں حار کا علاج بارد سے اور بارد کا علاج حار سے کرتا ہوں اور تر کا خشک سے اور خشک کا تر سے اور نتیجہ کو اللہ پر چھوڑ دیتا ہوں، نیز رسول اللہؐ نے اس بارے میں جو کچھ فرمایا ہے اس کو کام میں لاتا ہوں، آپ کا ارشاد ہے۔ "واعلم ان المعدۃ بیت الداء و الحمیۃ ھی الدواء واعود البدن ما اعتاد" (معدہ بیماری کا گھر ہے اور پرہیز ہر مرض کی دوا ہے اور جسم کو جس چیز کا عادی بنانا چاہیے اس کا عادی بنایا جائے) ہندی نے جواب دیا: یہی تو کل طب ہے۔ اس پر امام نے فرمایا: کیا تم یہ سمجھتے ہو کہ میں نے یہ اصول طب کی کتابوں سے لیا ہے؟ طبیب ہندی

نے جواب دیا، یقیناً ایسا ہی ہے، آپ نے فرمایا: نہیں میں نے یہ اللہ سے لیا ہے جو پاک اور منزہ ہے
پھر آپ نے فرمایا: اے ہندی، یہ بتاؤ کہ طب کا میں زیادہ عالم ہوں یا تم، ہندی نے کہا، میں۔
امام نے فرمایا: اچھا تو میں تم سے کچھ سوالات کرتا ہوں ان کا جواب دو۔ ہندی نے کہا: بسم اللہ! اس
پر آپ نے حسب ذیل اُنیس سوال اس سے کئے۔

۱۔ کاسۂ سر کو ہڈیوں کے ذریعہ خانہ دار کیوں بنایا گیا ہے۔؟

۲۔ سر پر بال کیوں اُگائے گئے ہیں۔؟

۳۔ پیشانی کو مسطح اور بغیر بالوں کے کیوں چھوڑا گیا ہے۔؟

۴۔ پیشانی پر شکنیں اور خطوط کیوں پیدا کئے گئے ہیں؟

۵۔ دونوں آنکھوں پر ابرو قرار دینے میں کیا حکمت ہے۔؟

۶۔ آنکھ کی شکل بادام سے مشابہ کیوں بنائی گئی ہے۔؟

۷۔ ناک کی جگہ دونوں آنکھوں کے درمیان کیوں رکھی گئی ہے؟

۸۔ ناک کا سوراخ اس کے نیچے کیوں ہے؟

۹۔ ہونٹ اور شارب، دہن کے اوپر کیوں رکھے گئے ہیں۔؟

۱۰۔ مردوں کے ڈاڑھی کیوں ہے؟

۱۱۔ آگے کے دو دانت تیز، ڈاڑھیں چوڑی اور کونچلیاں لمبی کیوں ہیں۔؟

۱۲۔ ہتھیلی کو بغیر بالوں کے کیوں چھوڑا گیا ہے۔؟

۱۳۔ بال اور ناخن بے جان کیوں رکھے گئے ہیں۔؟

۱۴۔ دل کی شکل دانۂ صنوبر کی مانند کیوں رکھی گئی ہے۔؟

۱۵۔ جگر کی شکل محدب کیوں ہے۔؟

۱۶۔ گردہ لوبیا کے دانہ کی شکل پر کیوں بنایا گیا ہے۔؟

۱۷۔ دونوں گھٹنے پیچھے کی طرف کیوں مڑتے ہیں؟

۱۸- پھیپھڑے کو دو قطعوں میں کیوں بنایا گیا ہے ؟

۱۹- پاؤں کی ایڑی اور پنجے کے درمیان خلا کیوں رکھا گیا ہے۔ ؟

طبیب ہندی ان سوالات میں سے کسی ایک کا جواب نہ دے سکا۔ امام نے فرمایا: اچھا میں تم کو ان کا جواب دیتا ہوں۔ یہ کہہ کر آپ نے ایک ایک سوال کا جواب دینا شروع کیا۔

۱- آپ نے فرمایا۔ سر میں ہڈیوں کا جال اس لئے رکھا گیا ہے کہ کاسۂ سر چونکہ اندر سے خول ہے اس لئے ہڈیوں کے ذریعہ اگر اس کے چھوٹے چھوٹے خانے نہ کئے گئے ہوتے تو درد بہت جلد راہ پا لیا کرتا۔

۲- سر پر بال اس لئے رکھے گئے ہیں کہ ان کے ذریعے سے دماغ تک روغن پہونچ سکے اور اندر کے بخارات باہر نکل سکیں۔ نیز سردی اور گرمی میں جن کا ایک خاص مقدار میں دماغ تک پہونچنا ضروری ہے' اس پر اثر کر سکیں۔

۳- پیشانی کو بغیر بالوں کے اس لئے رکھا گیا ہے کہ روشنی اس سے ٹکرا کر آنکھوں کی طرف آتی ہے۔

۴- اس پر خطوط اور شکنیں اس لئے رکھی گئی ہیں کہ پسینہ اور دیگر رطوبات جو سر سے گرتی ہیں یہ ان کو روکے رہیں اور آنکھ ان سے محفوظ رہے' اتنی دیر کے لئے کہ آدمی اس کو صاف کر سکے۔ اس کی مثال اس طرح ہے جیسے زمین پر نشیبی مقامات اور نہریں جو پانی کو سطح ارض پر پھیلنے سے روکے رہتی ہیں۔

۵- بھوؤں کو آنکھوں کے اوپر قرار دیئے جانے میں یہ حکمت ہے کہ وہ روشنی کو ایک اندازے کے بموجب آنکھوں تک پہونچاتی رہیں' تم یہ نہیں دیکھتے کہ جب روشنی تیز ہوتی ہے یا آفتاب بالکل سامنے ہوتا ہے تو انسان اپنا ہاتھ آنکھوں پر رکھ لیتا ہے تاکہ روشنی اندازے کے مطابق آنکھوں تک پہنچے۔

۶- ناک کی جگہ دونوں آنکھوں کے درمیان اس لئے رکھی گئی ہے کہ وہ روشنی کو دونوں آنکھوں کے درمیان برابر برابر تقسیم کرتی ہے اور کسی ایک آنکھ پر زیادہ بوجھ نہ پڑے۔

۷- آنکھ کی شکل بادام سے مشابہ اس لئے بنائی گئی تاکہ دوا کی سلائی اُن میں گھوم سکے اور باہر نکل سکے۔ اگر اس کو دائرہ کی مانند گول بنایا جاتا تو سلائی اچھی طرح اس میں نہ گھوم سکتی اور دوا پوری آنکھ میں نہ پہونچتی۔

۸- ناک کا سوراخ اس کے نیچے اس حکمت کے پیش نظر رکھا گیا تاکہ دماغ کی فاضل رطوبات اس کے

ذریعہ سے نکلتی رہیں اور رائحہ مشام تک پہونچ سکے، اگر یہ سوراخ ناک کے اوپر ہوتا تو نہ رطوبات ان سے خارج ہو سکتے نہ مشام خوشبو، بدبو کا احساس ہو سکتا۔

۹۔ ہونٹ اور شارب کو منہ کے اوپر اس لئے بنایا گیا تاکہ دماغ سے جو فاضل رطوبات باہر آئیں وہ براہ راست دہن تک نہ پہونچیں اور کھانے پینے کی اشیاء ان سے آلودہ نہ ہوں، اتنی دیر کے لئے کہ آدمی ان کو صاف کرلے۔

۱۰۔ ڈاڑھی کی حکمت، مرد اور عورت کے درمیان جنسی امتیاز قائم کرنا ہے۔

۱۱۔ آگے کے دو دانت تیز رکھے گئے، چیزوں کو کاٹنے کے لئے، ڈاڑھوں کو چوڑا بنایا گیا تاکہ ان کے ذریعہ سے اشیاء خوردنی کو اچھی طرح چبایا جا سکے، کو نچلیوں کو اونچا رکھا گیا تاکہ وہ دانت اور ڈاڑھوں کو مضبوط رکھیں۔ اسی طرح جیسے مکان کی بنیاد میں ستون رکھے جاتے ہیں۔

۱۲۔ ہتھیلیوں کو صاف رکھا گیا، اس لئے کہ ان کے ذریعے سے لمس واقع ہوتا ہے، اگر ان پر بال ہوتے تو لمس میں دشواری ہوتی اور آدمی کسی چیز کو چھو کر اس کا احساس نہ کر سکتا۔

۱۳۔ بالوں اور ناخن کو بیجان رکھا گیا، اس لئے کہ ان دونوں چیزوں کا بڑھ جانا، بدنما معلوم ہوتا ہے اور کاٹنا ضروری ہے، اگر ان میں جان ہوتی تو کاٹنے میں تکلیف ہوتی۔

۱۴۔ دل کو تخم صنوبر کی شکل کا بنایا اس لئے کہ وہ واژگوں ہے، اس کے سر کو نوکدار قرار دیا تاکہ پھیپھڑے کے اندر آجائے اور اس کے ہلنے سے ٹھنڈا ہوتا رہے، مبادا مغز اپنی حرارت کے سبب جل جائے۔

۱۵۔ جگر کو کوزنیانے میں یہ حکمت ہے کہ وہ معدے کو سنگین کرے اور جو غذا جگر میں پہنچے وہ پلٹ کر سب معدہ کی طرف آجائے اور جگر اس کو اچھی طرح نچوڑ دے تاکہ اس میں جو کچھ گیس ہوں وہ سب نکل جائیں۔

۱۶۔ گردے کی شکل دانہ لوبیا کی مانند رکھی گئی کیونکہ اس پر منی قطرہ قطرہ ہو کر گرتی ہے، اگر وہ مربع یا مدور شکل کا ہوتا تو منی اس میں رک جایا کرتی اور جب تک دوسرا قطرہ آکر گرتا تو پہلا قطرہ اسی جگہ پر موجود رہتا۔ اس صورت میں منی کے خروج سے مرد لذت اندوز نہ ہو سکتا۔ اس لئے کہ منی اپنے محل سے جو ریڑھ کی ہڈی ہے، گردے کی طرف گرتی ہے، اس وقت گردہ کیڑے کی طرح سکڑتا اور پھیلتا ہے۔ اس حال میں منی کو تھوڑا تھوڑا کر کے اس طرح مثانے کی طرف پھینکتا ہے جیسے کمان تیر سے۔

۱۷۔ گھٹنا پیچھے کی طرف مڑتا ہے، کیونکہ آدمی اپنے سامنے کو چلتا ہے۔ اگر گھٹنے کی یہ ساخت نہ ہوتی تو حرکت میں یہ اعتدال قائم نہ رہ سکتا اور چلنے میں آدمی گرجایا کرتا۔

۱۸۔ پھیپھڑے کو دو قطعوں میں رکھا تاکہ دل ان دونوں کے درمیان کی تنگ نالی میں داخل ہو سکے اور اُن کے ہلنے سے دل کی حرارت کم ہوتی رہے۔

۱۹۔ ایڑی اور پنجے کے درمیان خلا اس لئے رکھا گیا کہ اگر پورا پاؤں زمین پر پڑتا تو چکی کے پاٹ کی طرح سنگین اور بھاری معلوم ہوتا، جس کو اگر کھڑا کیا جائے تو ایک بچہ لڑھکا کر لیجا سکتا ہے اور پٹ کر دیا جائے تو ایک توانا مرد بھی دقت کے ساتھ اٹھائے گا۔

طبیبِ ہندی امام کے یہ جوابات سُن کر مبہوت ہو گیا اور کہنے لگا "من این لک ھذا العلم" یہ علم آپ کے پاس کہاں سے آیا، آپ نے جواب دیا" اخذت عن آبائی علیہ السلام عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم، عن جبرئیل علیہ السلام عن رب العالمین جل جلالہ الذی خلق الاجسام والارواح" میں نے یہ علم اپنے آبائے کرام علیہ السّلام سے، انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سے، انھوں نے جبرئیل علیہ السّلام سے، انھوں نے اللہ سے جو تمام عالموں کا پالنے والا ہے، جس نے جسموں اور روحوں کو پیدا کیا، حاصل کیا ہے۔

ہندی نے کہا: آپ سچ فرماتے ہیں" واشھد ان لا الٰہ الا اللہ وان محمد رسولہ وانت اعلم زمانک" میں گواہی دیتا ہوں کہ سوائے اللہ کے کوئی دوسرا معبود نہیں اور محمدؐ اس کے رسول ہیں اور آپ اعلمِ زمانہ ہیں۔

ہندوستان میں غیر ملکی بانیانِ مذہب کی آمد

ہندوستان کی یہ خصوصیت بھی نمایاں ہے کہ ایک طرف اگر وہ فاتحینِ عالم کی جولانگاہ رہا ہے تو دوسری طرف دیگر ممالک کے بانیانِ مذاہب اور مبلغین بھی مختلف زمانوں میں یہاں آتے ہیں اس طرح اگر دیکھا جائے تو ہندوستان کے پاس فلسفہ وعلمِ کلام کا جو قیمتی ذخیرہ ہے وہ ذاتی ہونے کے ساتھ ساتھ اضافی بھی ہو۔ یہ موضوع اگرچہ کافی دلچسپ اور معلوماتی ہے، لیکن مجھے اس کے صرف اس حصے سے بحث کرنا ہے جو عہدِ تغلق سے متعلق ہے۔ اس لئے اسی پر اکتفا کروں گا۔

اس فہرست میں سب سے پہلا نام "زردشت" کا ہے جو ایران کا مشہور حکیم اور مذہب ثنویہ کا بانی ہوا ہے
س کا ظہور منوچہر کے زمانہ میں ہوا۔ اس کے بارے میں ابن اثیر کا بیان ہے [۱]

صنف كتاباً وطاف به الارض
فما عرف احد معناه وزعم انها لغة
سماوية خوطب بها وسماه "اشتا" فسار
ن اذربيجان الى فارس فلم يعرفوا
ا فيه ولم يقبلوه فسار الى الهند و
رضه على ملوكها ثم الى الصين و
ترك فلم يقبله احد ۔

(زردشت نے) ایک کتاب تصنیف کی تھی اور اس کو لے کر دنیا کے مختلف
ممالک میں گیا لیکن کوئی اس کے معنیٰ نہ سمجھ سکا، لوگوں کا اس کے بارے
میں یہ گمان تھا کہ یہ کوئی آسمانی زبان ہو جس کے ذریعہ سے خطاب
کیا گیا ہے۔ اس کتاب کا نام اس نے "اشتا" رکھا اور اس کو لے کر وہ
آذربیجان سے فارس تک گیا لیکن لوگ اس کو نہ سمجھ سکے اور اس کو قبول
نہیں کیا۔ یہاں سے پھر وہ ہندوستان کی طرف گیا اور وہاں کے راجاؤں
پر اس نے اس کو پیش کیا اس کے بعد وہ چین اور ترکستان گیا لیکن کسی نے اس کو نہیں مانا

مولف حبیب السیر نے اس کے ہندوستان آنے کا تذکرہ اس طرح کیا ہے [۲]

ابوالحسن عادی گوید کہ آں ناخردمند از اہل دماوند بود ودر مبادی سن رشد و تمیز سلوک طریق
مسافرت کردہ بود، روئے بخدمت علمار روم و ہند آوردہ بتحصیل علوم عربیہ و تعلیم نیرنجات
اشتغال نمود۔

۲- مانی

ایران کا مشہور مصور اور نقاش گذرا ہے۔ اس کے تعارف کے لئے محمد الحسینی العلوی کی حسب ذیل عبارت
کافی ہے۔ [۳]

"ایں مرشے بود استاد در صناعت صورت گری ، بروزگار شاپور بن اردشیر بیروں آمد در میان
مغاں و پیغمبری دعویٰ کرد و برہان او قلم و صورتگری بود، گویند بر پارۂ حریر سپید خطے فرو کشید
چنانکہ آں یک تار حریر بیروں کشید و آں خط ناپدید گشت وکتابے کرد بانواع تصاویر کہ
آں را ارژنگ مانی خوانند و در خزائن غزنین ہست و طریق او ہماں طریق زردشت بودہ

---

[۱] ابن اثیر: کامل (۱: ۱۰۰) [۲] حبیب السیر (۱:) [۳] بیان الادیان (ص: ۱۷-۱۸)

است ومذہب ثنوی داشت"

اس کے ہندوستان آنے کے بارے میں مورخین کے حسب ذیل بیانات ہیں۔

۱۔ مسعودی[1]:

وفی ایامہ ظہر مانی، وقال بالاثنین فرجع سابور عن المجوسیۃ الی مذھب مانی والقول بالنور والبراءۃ من الظلمۃ، ثم عاد بعد ذلک الی دین المجوسیۃ ولحق مانی بارض الھند۔	اس کے (شاپور بن اردشیر، کے زمانہ میں "مانی" کا ظہور ہوا، وہ ثنائیوں کا قائل تھا، پس شاپور دین مجوسی سے پلٹ گیا اور مانی کا مذہب اختیار کرلیا۔ اور نور اور ظلمت سے براءۃ کا قائل ہوگیا۔ پھر وہ اپنے سابقہ دین، مجوسیت پر پلٹ آیا، جس کے نتیجہ میں "مانی" ہندوستان بھاگ کر گیا۔

۲۔ یعقوبی[2]:

فرجع سابور عن الثنویۃ الی المجوسیۃ وھم بقتل مانی فھرب فاتی بلاد الھند فاقام بھا حتی مات سابور۔	شاپور ثنویہ سے مجوسیت کی طرف پلٹ گیا اور "مانی" کے قتل کے درپے ہوگیا۔ اس سے خائف ہوکر مانی ہندوستان کے شہروں میں بھاگ کر آگیا اور شاپور کے مرنے تک یہیں مقیم رہا۔

۳۔ ابن ندیم[3]

وکان "مانی" دعا الھند والصین واھل خراسان وخلف فی کل ناحیۃ صاحبًا لہ	مانی نے ہند اور چین اور اہل خراسان کو اپنے مذہب کی طرف دعوت دی اور تمام اطراف میں اپنا ایک جانشین مقرر کیا۔

۴۔ ابن العبری[4]:

وفی ھذا الزمان عرف مانی	اسی زمانہ میں مانی جو مذہب ثنویہ کا بانی تھا، ظاہر ہوا

[1] مروج الذہب (۱: ۲۱۱) [2] یعقوبی: تاریخ (۱: ۱۶۱) [3] ابن ندیم: فہرست (۴۷۲) [4] تاریخ مختصر الدول (ص ۱۲۸)

الثنوی هذا کان اول امره یظهر النصرانیة وصار قسیسا بالاهواز وکان یعلم ویفسّر الکتب ویجادل الیهود والمجوس والوثنیین ثم مرق من الدین و سمّی نفسه مسیحا واتخذ اثنی عشر تلمیذا وارسلهم الی بلاد المشرق باسرها فی الهند والصین وزرعوا فیها علم الثنویة .... وکان یقول بالتناسخ وان فی کل شیٔ روحا مستنسخة ۔

ابتدا میں یہ نصرانیت کو ظاہر کرتا تھا اور اسی بناء پر وہ اہواز میں "قسیس" ہو گیا تھا جہاں وہ معلّمی کرتا تھا اور کتابوں کی تفسیر کرتا تھا۔ نیز یہود اور مجوس اور مشرکین سے بحث و مناظرہ کرتا تھا اس کے بعد وہ اپنے دین سے پھر گیا اور مسیح ہونے کا دعویٰ کیا ۔ اور اپنے بارہ شاگرد بنائے جن کو ثنویت کی تبلیغ کی ۔ یہ تناسخ کا قائل تھا ۔

۵۔ محبوب بن قسطنطین :[1]

واتخذ تلامیذ اسم احدهم "ادی" واسم الآخر "توحی" واسم الثالث "مرادی" ووجّه ادی تلمیذه الی الیمن لیدعوا الناس الی رأیه ووجّه "توحی" الی الهند وخلّف "مرادی" عنده بالسوس .... وقال ان الارواح یتناسخ

اس (مانی) نے اپنے کئی شاگرد بنائے ان میں ایک کا نام "ادی" اور دوسرے کا نام "توحی" تیسرے کا "مرادی" تھا چنانچہ ادی کو اس نے یمن کی طرف بھیجا تاکہ وہ لوگوں کو اس کے مذہب کی طرف دعوت دے اور "توحی" کو ہندوستان بھیجا نیز "مرادی" کو اپنے پاس سوس میں چھوڑا ..... وہ تناسخ ارواح کا بھی قائل تھا ۔

۶۔ ابو ریحان البیرونی :[2]

فامّا خارج دار الاسلام فان اکثر الاتراک الشرقیة واهل الصین والتبت وبعض الهند علی دینه ومذهبه ....

لیکن دار الاسلام کے باہر پس مشرق کے بہت سے ترک اور اہل چین و تبت اور کچھ ہندوستانی اس (مانی) کے دین اور مذہب پر ہیں ۔

---

[1] کتاب العنوان (ص ۷۰۹) ، [2] آثار الباقیہ عن القرون الخالیہ (ص ۲۳)

آگے چل کر یہی مولف لکھتا ہے:

ان سابور اخرجه عن مملکته اخذاً بما سنه لهم زرادشت من نفی المتنبئین عن الارض و شرط علیه ان لا یرجع فذاب الی الهند والصین والتبت و دعا هناك ثم رجع فحینئذٍ اخذه بهرام وقتله لانه نقض الشرطة واباح الدم

شاپور نے (مانی) کو اپنی مملکت سے نکال دیا اس لئے کہ اس سے پہلے زردشت کو بھی نبوت کا دعویٰ کرنے کی وجہ سے ملک بدر کیا جاچکا تھا، اور یہ شرط کہ دوبارہ وہ یہاں نہ آئے، چنانچہ مانی، ہند اور چین اور تبت کی طرف غائب ہوگیا اور ان ممالک میں اس نے لوگوں کو اپنے مذہب کی دعوت دی اس کے بعد پھر وہ واپس آگیا

میرخواند متوفی ۹۰۳ھ[1]

"مسعودی گوید کہ شاپور نخست بدین او درآمد آخر از مذہب وے رجوع نمودہ و با مانی عتاب آغاز نہاد، او گریختہ از راہ کشمیر بلاد ہندوستان رفت و از انجا متوجہ ترکستان وختا شد.... بالجملہ در بلاد ہندوستان وختا اورا رواج ورونقے تمام دست داد زیراکہ صورتہائے غریب از وصادر می شد۔

۳۔ قلانوس[2]

یونان کے مشہور حکیم "فیثاغورث" کا شاگرد تھا جس کا زمانہ ۵۰۰ قبل مسیح کا مانا جاتا ہے۔ اس کے بارے میں مورخین کا بیان ہے کہ یہ ہندوستان آیا تھا اور یہاں رہ کر اس نے مذہب فیثاغورث کی اشاعت کی۔ علامہ شہرستانی لکھتے ہیں[3]

کان لفیثاغورث الحکیم الیونانی تلمیذ یدعیٰ قلانوس قد تلقی الحکمة عنه وتلمذ له ثم صار الی مدینة من مدائن الهند واشاع فیها مذهب فیثاغورس۔

حکیم یونانی، فیثاغورس کا ایک شاگرد تھا جس کا نام "قلانوس" تھا، اس نے فیثاغورث سے حکمت کا درس لیا اس کے بعد وہ ہندوستان کے کسی شہر میں چلا گیا جہاں اس نے مذہب فیثاغورس کی اشاعت کی

[1] روضة الصفا (۱: ۲۲۳) [2] تاریخ الفلسفة الیونانیة (ص ۹۰) [3] شہرستانی، الملل والنحل (۲: ۱۳۸)

قلانوسؒ کے بعد اس کا شاگرد "برخنین" ہندوستان میں اس کے جانشین کی حیثیت سے رہا، جس نے یہاں فلسفۂ رہبانیت اور ترک لذات کے نظریہ کی اشاعت کی۔ اس سلسلہ میں شہرستانی کا بیان حسب ذیل ہے:[۱]

فلما توفي قلانوس تراس برخنين على الهند كلهم فرغب الناس في تلطيف الابدان وتهذيب الانفس وكان يقول اى امرء هذب نفسه واسرع الخروج عن هذا العالم وطهر بدنه من الاوساخ ظهر له كل شئ وعاين كل غائب وقدر على كل متعذر فكان محبورا، مسرورا، ملتذا، عاشقا لا يمل ولا يكل ولا يمسه نصب ولا لغوب، فلما نهج لهم الطريق، واحتج عليهم بالحجج المقنعة: اجتهدوا اجتهادا شديدا وكان يقول ايضا: ان ترك لذات هذا العالم هو الذى يلحقكم بذلك العالم حتى تتصلوا به، وتخوضوا فى سلكه وتخلدوا فى لذاته ونعيمه، فدرس اهل الهند هذا القول ورسخ فى عقولهم۔

قلانوسؒ کے انتقال کے بعد "برخنین" پورے ہندوستان کے لئے متعین ہوا۔ اس نے لوگوں کے جسموں کو لطیف بنانے اور نفوس کو پاکیزہ کرنے کی طرف لوگوں کو ترغیب دی اس کا یہ قول تھا کہ جس شخص نے اپنے نفوس کو پاکیزہ بنالیا اور اس تنگنا سے عالم سے جلد از جلد نکل گیا اور اپنے بدن کو میل کچیل سے پاک کرلیا تو ہر چیز اس پر ظاہر ہوجاتی ہے اور غائب کو وہ اپنی آنکھوں سے دیکھ لیتا ہے نیز ہر امر دشوار پر وہ قادر ہوجاتا ہے اور نتیجہ میں وہ خوش وخرم اور لذت اندوز عشق ہوجاتا ہے نہ وہ ملول ہوتا ہے نہ سست ہوتا ہے نہ ضعف اور اندوہ اس کو عارض ہوتا ہے غرضکہ جب اُس نے ماحول تیار کرلیا اور شافی دلیلوں سے اُن کو سامان تسکین فراہم کردیا تو پھر وہ لوگ خود بھی اس مسلک میں اجتہاد کرنے لگے۔ اس کا یہ بھی قول تھا کہ اگر اس عالم کی لذتوں کو ترک کردیا جائے تو یہ چیز تم کو دوسرے عالم سے متصل کردے گی اور اسی رشتہ میں تم منسلک ہوجاؤگے جس کے بعد ہمیشہ ہمیشہ تم وہاں کی لذتوں اور نعمتوں سے بہرہ اندوز ہوتے رہوگے۔ اہل ہند نے اس کے اس قول کو پڑھا اور ان کی عقلوں میں راسخ ہوگیا۔

---

[۱] شہرستانی: الملل والنحل (۳: ۳۸۱)

عرب اور ہند کے تعلقات قدیم الایام میں

عرب اور ہند کے تعلقات کی ابتدا، عموماً اسلام کے بعد عہد خلافت ثانیہ سے کی جاتی ہے اور اب تک مورخین نے اسی پر پورا زور صرف کیا ہے۔ مولانا سید سلیمان ندوی کی اس موضوع پر ایک مستقل کتاب ہے اور اس میں شک نہیں کہ مؤلف نے اس میں بڑا مفید مواد فراہم کردیا ہے لیکن وہ سب اسلام کے بعد ہی سے متعلق ہے۔ عہدِ عتیق کے بارے میں اُن کے یہاں بھی صرف ضمناً تذکرہ ملتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اسلام کے بعد سے عرب وہند کے تعلقات کا جو باب شروع ہوتا ہے وہ ایک بھولے عہد کی تجدید ہے، اس لئے کہ اسلام سے قبل، جاہلیت اخیرہ کا دور عربوں کے زوال و انحطاط کا دور ہے جبکہ وہ زندگی کے ہر شعبہ میں مضمحل ہو چکے تھے اور اُن کی حیثیت ایک پسماندہ قوم کی رہ گئی تھی، لیکن اس سے چند صدی قبل تک اُن کا شمار دنیا کی متمدن ترین اقوام میں تھا اور ہندوستان سے اُن کی تجارت زور شور پر تھی۔

اس کا نقطۂ ابتدا ہم کو "عاد بن عوص بن ارم بن سام بن نوح" کے وقت سے ملتا ہے جس کا زمانہ طوفانِ نوح کے بعد کا قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس عاد کے بارے میں مورخین کا بیان ہے[1] کہ سب سے پہلے جو روئے زمین کا بادشاہ ہوا وہ "عاد" ہے جبکہ قوم نوح کی ہلاکت کے بعد از سر نو دنیا آباد ہونا شروع ہوئی۔ اس کی طرف قرآن مجید کی حسب ذیل آیت میں بھی اشارہ پایا جاتا ہے۔

واذکروا اذ جعلکم خلفاء من بعد قوم نوح وزادکم فی الخلق بسطۃ[2]	یاد کرو اس وقت کو جب قوم نوح کے بعد تم کو خلیفہ بنایا اور خلقت کے لحاظ سے تم کو بالیدگی عطا کی۔

"عاد" کے بعد اس کا بیٹا شداد بن عاد اس کا وارث ہوا، اس کا ہندوستان آنا اور یہاں کے ممالک کو فتح کرنا ذیل کی تصریحات سے ثابت ہے۔ ابن خلدون لکھتا ہے۔[3]

وذکر المسعودی: ان الذی ملک من بعد عاد، شداد منھم، ھو الذی	مسعودی نے لکھا ہے: عاد کے بعد بنو عاد میں سے جو بادشاہ ہوا، وہ "شداد" ہے جس نے مختلف ممالک

---

[1] مروج الذہب (۱: ۳۵۲) [2] ... [3] ابن خلدون: تاریخ (۲: ۳۵)

سار فی الممالك واستولی علی کثیر من بلاد الشام والهند والعراق۔ | کی سیرکی اور شام، ہند اور عراق کے اکثر شہروں پر قبضہ کیا۔

خود مسعودی کے الفاظ "مروج الذہب" میں یہ ہیں:[1]

ولشداد بن عاد سیر فی الارض وطوات فی البلاد عظیم فی ممالك الهند وغیرها من ممالك الشرق والغرب و حروب کثیرة۔ | شداد بن عاد نے روئے زمین کی سیر کی اور ہندوستان اور اس کے علاوہ مشرق اور غرب کے دوسرے ممالک میں گھوما پھرا اور کثرت سے لڑائیاں لڑیں۔

غالباً اسی کے زمانے سے عرب اور ہند کے درمیان تجارت کا سلسلہ قائم ہوتا ہے اس لئے کہ یہ وہی بنو عاد ہیں جن کو تاریخ کی متعارف زبان میں "فنیشین" کہا جاتا ہے۔ جیسا کہ مولانا سید سلیمان ندوی تحریر فرماتے ہیں:[2]

دنیا کی پہلی دریائی تاجر قوم کا نام فنیشین ہے، یہ یونانی نام ہے۔ عبرانی میں ان کا نام کنعانی ہے اور آرامی بھی ان کو کہتے ہیں۔ اہلِ عرب ان کو ارم کہتے ہیں اور یہی نام قرآن پاک میں ہے "عاد ارام ذات العماد" "بڑے بڑے ستونوں اور عمارتوں والے عاد ارم" اور اسی مناسبت سے عربی تخیل کے ذریعہ سے "بہشتِ ارم" ہماری زبان میں بھی بولتے ہیں۔

یہ کون قوم تھی؟ محققین کا بیان ہے کہ یہ عرب تھے جو ساحل بحرین کے پاس سے اٹھ کر شام کے ساحل پر جا بسے تھے۔ بحرین گویا مشرق میں مشرقی ملکوں کی بندرگاہ ان کی تھی، اور تائر شام میں بحرِ روم (میڈیٹرینین) کے کنارے ان کی مغربی بندرگاہ تھی جہاں سے وہ یونان کے جزیروں میں اور یورپ کے شہروں اور شمالی افریقہ کے کناروں تک چلے جاتے تھے۔ اور ادھر مشرق میں وہ ایران ہندوستان اور چین تک کی خبر لیتے تھے۔ (باقی)

---

[1] مروج الذہب (۱: ۴۵) [2] عرب اور ہند کے تعلقات (ص ۸۰)

کمرشل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت
کا
تنقیدی جائزہ

(جناب مولوی فضل الرحمٰن صاحب ایم اے ایل ایل بی (علیگ)
ادارۂ علوم اسلامیہ ۔ مسلم یونیورسٹی ۔ علی گڑھ ۔

(۷)

پانوی صاحب کی ایک دلیل یہ ہے کہ " یہ نہیں ہو سکتا کہ اللہ تعالیٰ بیع کو حلال قرار دے اور بڑھوتری کو حرام کیونکہ بڑھوتری جز ولاینفک ہے بیع کا " یہ بات صرف اس وقت کہی جا سکتی تھی جب یہاں 'الربا' کے معنی ہر طرح کی بڑھوتری کے ہوتے حالانکہ اس کے معنی صرف ایک مخصوص بڑھوتری کے ہیں جس پر پانوی صاحب کا اعتراض وارد نہیں ہوتا۔ عربی زبان کے قواعد سے تو پانوی صاحب دور بھاگتے ہیں لہٰذا اس کا ذکر تو بیکار ہے لیکن یہ تو سیدھی بات ہے کہ اگر اس کا مطلب یہی ہوتا کہ ہر بڑھوتری حرام ہے تو خود پانوی صاحب یہ کیسے کہہ سکتے تھے کہ مالداروں سے سود لینا جائز ہے ظاہر ہے کہ اُن کے نزدیک بھی آیت کا مقصد یہی ہے کہ بعض قسم کی بڑھوتری جائز ہے اور بعض قسم کی ناجائز، جائز بڑھوتری وہ ہے جو تجارت سوداگری یا بیع سے ہوتی ہے برخلاف اس کے جس ناجائز بڑھوتری کا یہاں ذکر ہو رہا ہے وہ سود کی بڑھوتری ہے سودخواروں کے قول " انما البیع مثل الربوٰا " کا منشا ہی یہی تھا کہ وہ ہر بڑھوتری کو جائز سمجھتے تھے خواہ بیع کے ذریعے ہو یا سود کے ذریعے باری تعالیٰ نے " اَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا " کے ذریعہ تنبیہ کیا کہ ایسا نہیں ہے ان دونوں میں فرق ہے بیع کی بڑھوتری جائز اور حلال بڑھوتری ہے اور سود کی بڑھوتری ناجائز اور حرام بڑھوتری ہے۔ افسوس ہوتا ہے کہ پانوی صاحب دانستہ یا نادانستہ اسی موقف کو اختیار کر رہے ہیں۔

جو " اِنَّمَا الْبَیْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا " کے قائلین کا تھا۔ ان کی یہ بے بنیاد اپج ہے کہ کفار کے قول کا مطلب یہ ہے کہ " پھر یہ کیا تماشا ہے کہ اللہ نے ان ضرورتمندوں کے بیع کے معاملہ کو تو حلال قرار دیا ہے اور معاملۂ ربوا کو حرام " معلوم نہیں یہ " ضرورت مند " کہاں سے آ ٹپکے ۔ قرآن کی تفسیر بھان متی کا تماشا تھوڑا ہی ہے کہ الفاظ، معنی، قواعد، سیاق و سباق وغیرہ سب سے صرف نظر کر کے جادوگر کی طرح پٹارے میں سے جو چاہا برآمد کر لیا۔ اِنَّمَا الْبَیْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا ' کو اگر سود خواروں ہی کا مسلسل قول سمجھ لیا جائے تو بیع و ربوا کی مثلیت اور حلتِ بیع و حرمتِ ربوا کی تفسیر و تاویل کا وہ کونسا اصول ہے جس سے ان آیات کے درمیان سے ' ضرورتمند ' کا چہرہ نمودار ہو جاتا ہے۔ پھر اگر یہ کہا جاتا ہے کہ قرض تو ضرورت مند ہی لیتا ہے۔ جسے ضرورت نہیں اس کا دماغ خراب نہیں جو قرض لیتا پھرے تو پالوی صاحب ایک مزید تشریح کا اضافہ فرما دیتے ہیں کہ ' ضرورت مند ' سے مراد وہ ضرورتمند ہیں جو ذاتی اور صرفی ضرورت کے لئے قرض لے وہ ضرورتمند نہیں جو تجارتی اور کاروباری ضروریات کے لئے قرض لے۔ عجیب تماشہ ہے آیاتِ مذکورہ سے ایک ضرورتمند پیدا کیا جاتا ہے اور وہ بھی چند خاص صفات کا حامل۔ اگر پالوی صاحب کے خیال کے بموجب تفسیر نہیں خیالی قلابازیوں کا نام ہے تو اس میں کیا تکلف ہو کہ صاف صاف یہ کہہ دیا جائے کہ باری تعالےٰ نے ان آیات میں یہ حکم فرمایا ہے کہ ' سود لینا تمہارے ذمہ فرض عین ہے ' اگر تجارت اور سود کو ایک جیسا نہ سمجھا تو دائرہ ایمان سے خارج ہو جاؤ گے اور قیامت میں مجنون ہو کر اٹھو گے ۔ صرف اتنا ہی نہیں بلکہ اس بات کی خاص طور پر تاکید کی گئی ہے کہ جس کے ذمہ جتنا سود ہے بلا تاخیر فوراً ادا کر دے اور سود خوار ہرگز اس رقم کو نہ چھوڑے ورنہ دونوں غضبِ خداوندی کے مستحق ہونگے ۔ اگر پالوی صاحب کی تفسیر!!! پر اعتراض نہیں کیا جا سکتا تو اس مطلب پر بھی بدرجۂ اولیٰ نہیں کیا جا سکتا۔[1]

---

[1] شاید ابن تیمیہ کے سامنے اسی طرح کے تفسیری نمونے تھے جو ان کے قلم سے بے اختیارانہ یہ الفاظ نکل پڑے کہ " ان ہذا لمثاله یقول من لا یعقل ما یقول وہذا بالہذیان اشبہ منہ بتعبیر القرآن وہو من تفسیر الملاحدۃ والقرامطۃ الباطنیۃ للقرآن بل ہو شر من کثیر منہم (الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح ۲/ ۴۴) اس طرح کی باتیں وہی شخص کہہ سکتا ہے جو اپنے کہے کو خود نہیں سمجھ پاتا یہ تفسیر قرآن سے تو نہیں البتہ ہذیان سے کہیں زیادہ مشابہ ہے ۔ یہ ایسی ہی تفسیر ہے جیسی ملاحدہ قرامطہ باطنیہ کرتے ہیں بلکہ اس سے بھی کہیں بدتر ۔

آگے چل کر پالوی صاحب فرماتے ہیں کہ" اس کے بعد مسلمانوں کو قانونِ الٰہی اور مرضیٔ ایزدی بتائی جاتی ہے کہ کن لوگوں سے بڑھوتری لینا ممنوع ہے۔ کہتا ہے (قرآن [1]) کہ جہاں جن لوگوں کو ان کی ضرورتمندی کے سبب امداد (صدقہ) ملتا ہے۔ اگر وہ لوگ مزید اپنی ضرویات کے لئے قرض لیں تو اُن سے کوئی بڑھوتری نہ لی جائے [2] ہمیں صرف یہ بات دریافت کرنا ہے کہ یہ بات کونسا قرآن کہتا ہے؟ کیا پالوی صاحب کے پاس کوئی خاص ایڈیشن ہے قرآن کا؟ جو قرآن محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اُترا اور جسے دنیا قرآن کہتی اور سمجھتی ہے اس میں نہ تو کوئی ایسی عبارت ہے جس کے یہ الفاظ ہوں نہ کوئی ایسا جملہ ہے جس کا یہ مطلب ہو، نہ کوئی ایسی آیت ہے جس سے بطریقِ لزوم یہ مطلب نکلتا ہو اور نہ کوئی ایسی عبارت ہے جس سے بطریقِ اجتہاد قیاس واستحسان یہ مطلب استنباط کیا جاسکے۔ کیا پالوی صاحب کے خیال میں یہ بات دیانت داری کے تقاضوں سے مطابقت رکھتی ہے کہ" (قرآن) کہتا ہے کہہ کر انھوں نے ایسی عبارت دی ہے جسے قرآن سے کوئی واسطہ ہی نہیں اور جو سراسر اُن کے دماغ کی اختراع ہے۔ پالوی صاحب نے "کہتا ہے" کے الفاظ لکھ کر اس بات کا بھی پورا موقع فراہم کردیا ہے کہ نہ جاننے والا اس دھوکہ میں مبتلا ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا کہ یہ عبارت قرآن مجید کی کسی آیت کا ترجمہ ورنہ کم از کم اس کا تشریحی مفہوم تو ہے ہی۔ کیا محض ترجمۂ قرآن پر انحصار کرنے کی پر زور وکالت کے پس پردہ اس طرح کے بے بنیاد خیالات کو قرآنی احکام کے نام سے رائج کرنے کے محرکات ہی تو نہیں!

پالوی صاحب" وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا" کے فقرے کو کفار کے قول ہی کا ایک حصہ سمجھتے ہیں لیکن یقین کرنے کی معقول وجوہات ہیں کہ یہ کفار کا قول نہیں بلکہ جملہ متانفہ ہے اور باری تعالیٰ کا قول ہے۔

پہلی بات یہ کہ اگر اس جملہ کو جملہ متانفہ نہ مانا جائے (یعنی یہ نہ سمجھا جائے کہ یہاں سے ایک نیا جملہ شروع ہو رہا ہے) تو عربی زبان کے اسلوبِ بیان کے لحاظ سے واؤ کے بعد لفظ 'قد' کو مقدر ماننا پڑے گا یعنی جملہ یوں ہوگا۔ وَقَدْ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ۔ مقدرات کے بارے میں

---

[1] ابن القوسین اضافہ ہمارا ہے پچھلے پیراگراف سے قرآن کا ذکر ہی چلا رہا ہو [2] نشان خود پالوی صاحب کا لگایا ہوا ہے

اصول یہ ہے کہ مقدرات، محذوفات اور اضمار خلافِ اصل ہیں جس وقت تک مطلب صاف ادا ہوتا ہو اور کوئی ضرورت نہ ہو اس وقت تک مقدر یا محذوف نہ مانا جائے گا۔ علاوہ بریں مقدر یا محذوف ماننے کے لئے کوئی نہ کوئی قرینہ ہونا چاہیئے۔ زیر بحث آیت میں بغیر 'قد' مقدر مانے ہوئے مطلب بالکل صاف، سیدھا اور صحیح ہے۔ اب اگر کوئی مقدر ہونے کا دعویٰ کرتا ہے تو اسے اس کی ضرورت یا کوئی قرینہ ثابت کرنا پڑے گا جس سے اصل کے خلاف جملہ میں کوئی لفظ مقدر مانا جائے۔

دوسری بات یہ ہے کہ "وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا" کے بعد اگلا جملہ 'فَمَنْ جَآءَہٗ مَوْعِظَۃٌ مِّنْ رَّبِّہٖ فَانْتَہٰی فَلَہٗ مَا سَلَفَ وَاَمْرُہٗ اِلَی اللّٰہِ' ہے جس کا عطف ہے پہلے جملہ پر 'فاء' کے ذریعہ کیا گیا ہے۔ 'فاء' کا فائدہ تعقیب بلا تراخی ہوتا ہے جو اس بات کا بڑا قوی قرینہ ہے کہ وہ موعظت رب جس کے آنے پر سود خواری سے باز آجانے کی صورت میں 'فَلَہٗ مَا سَلَفَ وَاَمْرُہٗ اِلَی اللّٰہِ' کا وعدہ ہے 'وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا' ہی ہو جسے اس صورت میں لازمی طور سے قولِ باری تعالیٰ ہی سمجھا جائیگا۔

تیسری بات یہ کہ اگر اس جملے کو قولِ کفار ہی کا ایک حصہ تسلیم کیا جائے تو اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول یا کم از کم مسلمانوں کے قول کی حکایت ماننا پڑے گا اور یہ سمجھا جائے گا کہ کفار بطریق تعجب، استہزا یا استفہام انکاری یہ بات کہتے تھے جس کا مطلب بداہتہً یہی ہوگا کہ کفار کو یہ تسلیم تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا مسلمان یہ کہتے ہیں کہ اللہ نے بیع کو حلال اور ربوا کو حرام قرار دیا ہے۔ لیکن ہم اس سے پہلے یہ بتا چکے ہیں کہ "انما" کا استعمال اس وقت ہوتا ہے کہ جب دی جانے والی اطلاع کے بارے میں مخاطب ناواقف نہ ہو یا اس سے انکار نہ کرتا ہو حقیقتاً یا حکماً۔ 'انما' کے استعمال کے بعد اگر کسی وجہ سے مسلمانوں کو بیع اور ربوا میں مماثلت کا حقیقتہً قائل نہ سمجھا جائے تو حکماً تو سمجھنا ہی پڑے گا یعنی یہ ماننا پڑیگا کہ کفار کے نزدیک مسلمان بیع اور ربوا میں مماثلت کے قائل تھے۔ اور اس سے انکار نہ کرتے..... تھے ورنہ 'انما' کا لانا بے مصرف ہوگا۔ اب اگر 'وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا' کو بھی کفار کا قول تسلیم کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ کفار بیک وقت دو متناقض باتیں کر رہے تھے۔ ایک طرف تو یہ کہ مسلمان بیع اور ربوا میں مماثلت کے قائل ہیں اور یہ ان کے نزدیک امر مسلّم حقیقت ہے جس سے

نہیں ہرگز انکار نہیں (حقیقۃً یا حکماً) دوسری طرف یہ کہتے تھے کہ نہیں مسلمان بیع اور ربوا میں مماثلت کے قائل نہیں، وہ اس سے اس حد تک منکر ہیں کہ ان دونوں میں حلت و حرمت کا فرق کرتے ہیں اور صرف اتنا ہی نہیں بلکہ اس فرق کو اللہ کی طرف سے بتاتے ہیں۔ یہ تناقض اس وجہ سے لازم آیا کہ "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا" کو بھی کفار ہی کا قول قرار دے دیا گیا۔ اس صورت میں ایک قباحت اور لازم آتی ہے وہ یہ کہ ان دونوں کا مجموعی مفہوم اسی وقت درست ہو سکتا ہے کہ جب ہم 'انما' کو لغو اور بے معنی سمجھ لیں اس کے برخلاف اگر ہم "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا" کو قولِ باری تعالیٰ مان لیں تو ایک طرف تو مذکورہ تناقض کا سوال نہ اٹھے گا دوسری طرف 'انما' کو لغو اور بے مصرف نہ سمجھنا پڑے گا۔

چوتھی بات یہ کہ شروع کی آیات میں بتایا جاتا ہے کہ سود خوار قیامت کے دن مخبوط الحواس ہو کر اٹھیں گے۔ ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا، کے ذریعے اس سزا کی وجہ یہ بتائی گئی کہ انھوں نے یہ کہا تھا کہ بیع تو ہو بہو ربوا کے مانند ہے جس سے صاف یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اللہ کے نزدیک بیع ربوا کے ہرگز مانند نہیں، اس کے نزدیک ان دونوں میں اتنا فرق ہے کہ جو اس فرق کا انکار کرتا ہے اسے قیامت میں مذکورہ سزا دی جائے گی ورنہ اگر عند اللہ بھی بیع اور ربوا باہم مماثل ہیں تو اس بات کے کہنے والوں کو سزا دینا کیا معنی۔ اب فوراً یہ سوال اٹھتا ہے کہ آخر وہ کیا اور کس نوعیت کا فرق ہے جو اللہ کے نزدیک بیع اور ربوا میں پایا جاتا ہے۔ اس سوال کا جواب بڑی عمدگی سے مل جاتا ہے اور ربوا اور بیع کے فرق کی وضاحت بڑی خوبی سے ہو جاتی ہے اگر 'وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا' کو قولِ باری تعالیٰ مان لیا جاتا ہے، ورنہ بصورت دیگر یہ سوال تشنہ رہ جاتا ہے اور اس فرق کی کوئی تشریح نہیں ہو پاتی۔

پانچویں یہ کہ مسئلہ کی اہمیت کا تقاضا ہے کہ محض کفار کے قول کی نقل اور اُن کے موقف کی وضاحت پر بھی اکتفا نہ کی جائے بلکہ حقیقتِ حال بڑے قطعی اور دو ٹوک طریقے سے بتا دی جائے، اتنے بنیادی مسئلہ کے بارے میں محض معترضین کے اعتراض کو نقل کر دینا اور حقیقتِ حال کو واضح نہ کرنا قرآن کی شانِ بلاغت سے بعید ہے " وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا " کو قولِ باری ماننے کی صورت میں حقیقتِ حال پوری آب و تاب سے سامنے آ جاتی ہے۔

لیکن ان تمام باتوں سے قطع نظر کرتے ہوئے اگر ہم اس جملے کو کفار کے کلام ہی کا ایک حصہ تسلیم کرلیں[1] تو بھی اس سے سود کی حلت پر استدلال کرنا ممکن نہیں کیونکہ اس صورت میں، جیسا کہ بتایا گیا، اس جملے کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول یا کم از کم مسلمانوں کے قول کی حکایت ماننا پڑے گا اور یہ سمجھا جائے گا کہ کفار بطریق تعجب، استہزا یا استفہام انکاری یہ بات کہتے تھے۔ اب "ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا" اور "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا" دونوں کو ملا کر دیکھئے تو حسب ذیل نتائج برآمد ہوتے ہیں۔

۱۔ کفار کا دعویٰ تھا کہ بیع اور ربوا میں سر مو کوئی فرق نہیں۔

۲۔ کفار بیع اور ربوا دونوں کو حلال سمجھتے تھے۔

۳۔ (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا کم از کم) مسلمان یہ کہتے تھے کہ ربوا حرام اور بیع حلال ہے۔

۴۔ (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا کم از کم) مسلمان یہ بھی کہتے تھے کہ ربوا کی حرمت اور بیع کی حلت اللہ کی طرف سے ہے۔

۵۔ کفار کو اس کا اقرار تھا کہ مسلمان ان دونوں باتوں کے قائل ہیں۔

۶۔ کفار کا دعویٰ تھا کہ ایسا حکم حکمِ خداوندی نہیں ہو سکتا جو یہ کہے کہ ربوا حرام ہے اور بیع حلال۔

چنانچہ ان دونوں آیات کو ایک ہی مسلسل قول ماننے کے بعد جو صورتِ حال سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ زمانۂ نزولِ قرآن میں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ مبارکہ کے دوران دو فریق ہیں: ایک طرف

---

[1] اگر پالوی صاحب کا یہ خیال ہو کہ اس آیت کے قولِ باری تعالیٰ ہونے کا انکار کر کے انھوں نے کوئی نیا نکتہ پیدا کیا ہے اور کوئی نئی اور طبعزاد بات کہی ہے تو یہ اُن کی بڑی بھول ہے۔ اس سے پہلے بعض بدذوق اس بات کو اٹھا چکے ہیں لیکن علمائے تفسیر و عربیت کے نزدیک ان کی رائے درخورِ اعتنا نہ ہو سکی (روح المعانی، شیخ زادہ حاشیہ بیضاوی، تفسیر کبیر وغیرہ میں یہ قول نقل کیا گیا ہے) ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ یہ بات پالوی صاحب ہی کے زرخیز ذہن کی پیداوار ہو سکتی تھی کہ اس آیت کو کفار کا کلام ماننے سے حلت ربوا پر استدلال کیا جا سکتا ہے! شاید اس بات میں کچھ نہ کچھ صداقت ہے ضرور کہ لاعلمی بعض اوقات ابتکارِ فکر کا سب سے بڑا سبب بن جاتی ہے!!

مسلمان جو ربوا کو حرام اور بیع کو حلال کہتے ہیں اور اس حرمت وحلّت کا فرق تسلیم کرنے کو تیار نہیں، ساتھ ہی یہ جانتے اور مانتے ہیں کہ مسلمان ان میں سے ایک کو حلال اور دوسرے کو حرام بتاتے ہیں اور اس حلّت و حرمت کو اللہ کی طرف سے بتاتے ہیں جبکہ کفار اس فرق کی بنا پر اسے حکم الٰہی سمجھنے سے منکر ہیں اور ربوا اور بیع دونوں کو حلال سمجھتے ہیں۔

اس صورت حال کو پیش نظر رکھ کر دیکھئے کہ قرآن کس فریق کے موقف ومسلک کی تصدیق کر رہا ہے اور کس کی تکذیب وتردید، تو صاف معلوم ہوگا کہ قرآن اس فریق کی تکذیب کر رہا ہے جو ربوا اور بیع میں فرق کا قائل نہیں، جو اسے حکم الٰہی تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہے اور دونوں کو حلال سمجھتا ہے، قرآن اس فریق کے لئے دردناک عذاب کی بشارت دے رہا ہے اور کہتا ہے کہ یہ فریق قیامت کے دن مخبوط الحواس ہو کر اٹھے گا اور اس عذاب یا سزا کی وجہ نہایت وضاحت سے اُن کے مذکورہ مسلک کو بتاتا ہے جس کا دوسرا نتیجہ یہ ہے کہ قرآن مسلمانوں کے موقف ومسلک کی تائید، تصدیق وتوثیق کر رہا ہے اور یہ مانتا ہے کہ ان دونوں میں اتنا زبردست فرق ہے کہ ایک چیز حلال اور دوسری چیز حرام ہو اور حلّت وحرمت کا یہ فرق اللہ ہی کی طرف سے ہے ورنہ بصورت دیگر اگر مسلمان اپنے موقف میں کسی جگہ بھی غلط تھے تو قرآن ان کی اس غلطی پر ضرور متنبہ کرتا۔

اس جگہ ایک نہایت اہم سوال یہ اٹھتا ہے کہ جیسا کہ معلوم ہوا کہ اگر زمانہ نزول قرآن میں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں مسلمان ربوا اور بیع میں حلت وحرمت کے قائل تھے (اور یہ بات ایسی مشہور ومعروف تھی کہ کفار تک کو تسلیم تھی) تو اُن کے اس مسلک کا ماخذ کیا تھا۔ آیا وہ خود ہی اپنے جی سے گھڑ کر یہ بات کہتے تھے اور درحقیقت یہ حکم خداوندی نہ تھا؟ یا واقعی یہ حکم اللہ ہی کی طرف تھا؟ اگر درحقیقت یہ حکم اللہ ہی کی طرف سے نہ تھا اور مسلمان کی من گھڑت بات تھی تو قرآن نے اس بات پر ان کی گرفت کیوں نہیں کی اور اُن کی غلطی کو واضح کیوں نہیں کیا۔ یا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن پر حق آشکار کیوں نہ کیا۔ لیکن جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اس طرح کی کوئی بات نہیں ہوئی تو ہم یہ ماننے پر مجبور ہیں کہ مسلمانوں کے اس مسلک کا ماخذ حکم خداوندی ہی تھا اور بیع کی حلت اور ربوا کی حرمت اللہ ہی کی طرف

سے ہے ۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ اس قول کو حکایت قولِ مسلمین سمجھا جائے لیکن اگر حکایت قولِ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سمجھا جاتا ہے تو بات بالکل ہی صاف ہوجاتی ہے۔ کیونکہ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی حلتِ بیع اور حرمتِ ربوا اور اس کے حکم خداوندی ہونے کے قائل تھے تو اس صورت میں اس سوال کا اٹھانا ہی ایمان کے تقاضے کے خلاف ہوگا کہ یہ حکم خداوندی تھا یا نہیں ۔

پالوی صاحب نے " وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا " کو قولِ باری تعالیٰ ماننے سے انکار تو اس لئے کیا تھا کہ اس سے سود کی حلت پر دلیل قائم کریں ۔ مگر مذکورہ بالا بحث سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ سود کی حرمت کا انکار اس بنیاد پر ممکن نہیں ' برخلاف اس کے اس طرح سود کی حرمت کچھ اور زیادہ موکد ہوجاتی ہے ۔ ہمیں اس سلسلہ میں اتنا اور عرض کرنا ہے کہ اگر مذکورہ تمام چیزوں سے بھی اغماض برتا جائے تو " ذَرُوْا مَا بَقِیَ مِنَ الرِّبٰوا " اور " فَلَكُمْ رُءُوْسُ اَمْوَالِكُمْ " کی آیات کا کیا کیا جائے گا جن سے بڑی وضاحت سے سود کی حرمت اور اس کی حقیقت پر روشنی پڑتی ہے ۔

معلوم ہوتا ہے کہ اس مجموعہ میں پالوی صاحب کے مضمون کی شمولیت محض مضمون کے عنوان کی بنا پر ہونی چاہیئے ورنہ پورے مقالے میں کوئی ایک بات بھی ایسی نہیں جس کی بنا پر اسے کسی سنجیدہ علمی یا تحقیقی بحث کے سلسلہ میں ذرہ برابر بھی قابلِ اعتنا سمجھا جا سکے ۔

بحیثیت مجموعی دیکھا جائے تو چاروں مقالوں کا مرکزی نقطہ سود خواری کی حلت بلکہ استحباب کے دلائل تلاش کرنا ہیں ۔ ہر مقالہ نگار نے سرتوڑ کوشش کی ہے کہ ہر ممکن قیمت پر اس مقصد کو حاصل کرلے خواہ اس کے لئے استدلال کے سارے قواعد و مقتضیات کو بالائے طاق ہی کیوں نہ رکھ دینا پڑے یہ بات بڑی مایوس کن ہے کہ وہ لوگ جو عصرِ حاضر کے مسائل کا حل اسلامی بنیادوں پر پیش کرنے کے مدعی ہیں حلال و حرام کے مسائل کو مغالطہ دہی ' فقہا کے مسلک کی غلط اور ناقص تشریحات اور احادیث و قرآن کی مسخ کردہ تعبیرات کے ذریعہ حل کرنے کی کوشش کر رہے ہیں ۔

سود پر اردو اور انگریزی میں کافی مواد پیش کیا جا چکا ہے ۔ اس موضوع پر ایک نئی کتاب سے بجا طور پر یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ اب تک کے پیش شدہ مواد پر کچھ اضافہ کرے گی یا اس کا تنقیدی

جائزہ لے کر کسی دوسری رائے کو ٹھوس دلائل کے ساتھ پیش کرے گی۔ اس کتابچے میں سوائے اس کے اور کچھ نہیں ہے کہ طفیل احمد منگلوری مرحوم اور ان کے مکتبِ فکر کے لوگوں کے خیالات کو غیر منہضم صورت میں پیش کر دیا گیا ہے۔ پورے کتابچے میں ہمیں کوئی ایسی بات نہیں ملتی جو مثلاً منگلوری صاحب کی کتاب "مسئلہ سود اور مسلمانوں کا مستقبل" پر کوئی اضافہ ہو۔ اتنی پیش پا افتادہ باتوں کو دوبارہ نئے عنوانات کے تحت پیش کر دینا علمی خدمت نہیں قرار دی جا سکتی۔ اگر ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کے رفقاء کی تصنیفات و تالیفات کا علمی معیار یہی رہا جو اس کتابچے سے ظاہر ہوتا ہے تو اس سے اچھی توقعات قائم رکھنے یا کرنے کا معاملہ بڑا مشتبہ ہے۔

جعفر شاہ صاحب اور پالوی صاحب کے مقالوں میں جگہ جگہ علماء و فقہاء پر پھبتیاں چست کی گئی ہیں۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ ان باتوں سے مسائل کے حل میں کیا مدد ملتی ہے۔ اور اس سے اسلام کی کونسی خدمت منظور رہی۔ متبادل اردو الفاظ ہوتے ہوئے بلا ضرورت انگریزی الفاظ کے استعمال کے عیب سے صرف یعقوب شاہ صاحب کا مقالہ پاک ہے باقی دونوں نامہ نگار اس کے کافی شوقین معلوم ہوتے ہیں، جعفر شاہ صاحب بہت زیادہ اور پالوی صاحب ان سے کچھ کم۔ مضامین کے انتخاب میں کوئی علمی یا تحقیقی معیار ملحوظ نہیں رکھا گیا۔ کتاب صحیح چھپنے کے سلسلہ میں کوئی کوشش نہیں کی گئی۔ کتنی ہی جگہ آیاتِ قرآنی غلط چھپ گئی ہیں۔ تھوڑی سی توجہ سے یہ خرابی دور کی جا سکتی تھی۔

اس کتابچے کا مطالعہ صرف ایک نقطۂ نظر سے مفید ہے وہ یہ کہ اس سے ایک طرف تو اس مخصوص قسم کے "اجتہاد" اس کے معیار، طرز اور اغراض و مقاصد کے بارے میں واقفیت حاصل ہوتی ہے جو موجودہ دور کی پیداوار ہے اور جو ہر اس چیز پر اسلام کا ٹھپہ لگانا چاہتا ہے جسے مغرب کے مفکرین کی تائید حاصل ہو، خواہ روحِ اسلام اس سے کتنا ہی انکار کرے، امتِ مسلمہ اس کی تحریم پر مجتمع کیوں نہ ہو۔ قرآن و سنت صراحتاً اسے غلط ہی کیوں نہ بتاتے ہوں دوسری طرف اس بات کا قوی احساس دلاتی ہے کہ موجودہ دور میں امتِ مسلمہ کتنے ہی ایسے مسائل سے دوچار ہے جن کے حل کی طرف اگر ان لوگوں نے فوری توجہ نہ دی جو نہ صرف شریعتِ اسلامیہ پر ماہرانہ عبور رکھتے ہوں بلکہ جو مغربی علوم اور جدید نظریات پر بھی مبصرانہ نگاہ

رکھتے ہوں جن کا ذہن ودماغ مغربی نظریات کی چمک دمک سے مرعوب نہ ہو، جن کے دل خشیتِ الٰہی سے معمور ہوں اور جن کا مقصود محض رضائے الٰہی ہو تو اس کا نتیجہ اس کے علاوہ اور کچھ نہ ہوگا کہ اسلام کے نام پر یکسر غیر اسلامی نظریات اُمتِ مسلمہ کے حلق سے اتارے جانے کی کوشش کی جاتی رہے گی۔

جائزہ طویل ہوگیا مگر غیر ضروری طور پر نہیں۔ اس طوالت اور تفصیل کی ضرورت متعدد وجوہ سے محسوس کی گئی۔ پہلی بات تو یہ کہ سود کی حلت و حرمت کا مسئلہ اپنی اہمیت کے پیش نظر اس بات کا متقاضی تھا کہ اس پر ذرا تفصیل سے بات چیت ہو جائے۔ سود کی حرمت پر قرآن، سنت، اجماع اور قیاس ہر ایک سے مستقل دلائل قائم ہیں۔ اُمتِ محمدیہ کا عملِ متوارث بھی اس کی حرمت پر رہا ہے اور پورا مسلمان معاشرہ پورے طور پر سود کی حرمت پر متفق رہا ہے۔ اس سے انکار نہیں کہ مسلم معاشرے میں بھی سود خواری کی مثالیں ملتی ہیں۔ لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ اس بارے میں اس کے احساسات بڑے نازک رہے ہیں، سود خواری کو ہمیشہ انتہائی گری ہوئی نظروں سے دیکھا گیا ہے اور سود خوار کے لئے مسلمان کے قلب میں ذلت و تنفر کے سوا اور کچھ نہیں رہا، تاہم سود خواری دوسری چیز ہے اور سود کو حلال اور اسلام کی نظر میں طیب وطاہر بتانا ایک بالکل دوسری بات ہے۔ سود خواری کو مذہب کی طرف سے سندِ جواز بخشنے کی کوشش عیسائی معاشرے میں کافی پہلے شروع ہو چکی تھی خود پوپ کی طرف سے اسے حلت کی سند عطا ہوئی۔ مگر ہمارے ہاں مغربی ممالک کے سیاسی اور معاشی تسلط کے وقت تک اس طرح کی کسی کاوش کا سراغ نہیں ملتا۔ لیکن جب اس تسلط کے نتیجے میں سیاسی، معاشی اور تہذیبی میدان میں وہی اقدار مرعوبیت اور پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھی جانے لگیں جن پر مغرب کی تقلید کی مہر لگی ہوئی تھی تو بعض مسلمان متجددین نے مغرب کی اس معاشی تنظیم کو جس کی بنیادیں سود پر استوار تھیں، مادی قوت کا بڑا وسیلہ سمجھ کر اسے مسلمانوں میں رائج کرنے کی کوشش شروع کردی۔ ہندوستان میں سرسید اور نذیر احمد وغیرہ نے اس سلسلہ میں قیادت کا منصب سنبھالا طفیل احمد منگلوری اس تحریک کے روحِ رواں رہے، انھوں نے بڑی جدوجہد کی، سود منہ نام کا رسالہ نکالا خود کتابیں لکھیں، دوسروں سے لکھوائیں، مختلف قسم کے رسائل اور کتابچے سود کو حلال ثابت کرنے اور اسے پسندیدہ و مستحسن قرار دینے کے لئے نکالے گئے۔ ایک مستقل سوسائٹی

اس کام کے لئے بنائی گئی لیکن ان حضرات کی جدوجہد کو علمی تحقیق یا مذہبی میدان میں کوئی خاص کامیابی نصیب نہ ہوئی اور مسلم معاشرے نے کبھی اس چینی مکھی کا نگلنا گوارا نہ کیا۔ سود کے مجوزین کے دلائل ہر پھر کر چند باتوں تک محدود تھے۔ یہ دلائل اکثر و بیشتر بے بنیاد مزعومات تھے اور ان کی حقیقت مغالطوں سے زیادہ نہ تھی۔ سود کے جواز کے لئے ایک ہتھیار جو عیسائی معاشرہ ہی سے مستعار لیا گیا تھا وہ سود کی دو قسموں میں تقسیم تھی۔ ایک وہ سود جو صرفی اور ذاتی قرضوں پر لیا دیا جاتا ہے دوسرے وہ سود جو کاروباری یا پیداواری قرضوں پر لیا دیا جاتا ہے۔ کوشش یہ کی گئی کہ کسی طرح توڑ مروڑ کر یہ ثابت کر دیا جائے کہ اسلام نے جس سود کو حرام کیا ہے وہ صرف پہلی قسم کا ہے دوسری قسم کا نہیں، تاریخ کو اپنے اس دعوی کی تائید میں پیش کرنے کی کوشش کی گئی کہ دورِ نبوی میں کمرشل انٹرسٹ نہ تھا اس لئے حرمت ربا کا اجرا اس پر نہیں ہو سکتا۔ یعقوب شاہ صاحب کی کوشش اسی طرح کی کوششوں کی صدائے بازگشت ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی کوشش کی گئی کہ کمرشل انٹرسٹ کو مختلف عقودِ شرعیہ سے مطابق ثابت کر کے اسے حلال بتایا جائے، اس سلسلہ میں اس بات کی بھی احتیاط نہیں کی گئی کہ جس عقد سے اس کی مطابقت ثابت کی جارہی ہو وہ خود بھی جائز اور صحیح ہو۔ باطل فاسد اور ناجائز نہ ہو جعفر شاہ صاحب اور پالوی صاحب کے مقالے تمامتر اسی طرح کے مضامین سے ماخوذ ہیں۔

ان چاروں مضامین کا تفصیلی جائزہ اور ان کے دلائل کی کمزوری واضح کرنے سے ایک طرف تو اس مواد پر تنقید ہو جاتی ہے جو سود کے سلسلے میں اس کتابچے میں پیش کیا گیا اور دوسری طرف ان کے پیشرو حضرات کی دلیلوں کا صحت و سقم بھی معلوم ہو جاتا ہے جن سے یہ دلائل اور انداز فکر اخذ کیا گیا ہے اور اس طرح سود کے معاملہ میں غیر جانبدار حضرات کو آزادانہ رائے قائم کرنے کا موقع ملے گا۔

دوسری چیز جو اتنے تفصیلی جائزے کی محرک بنی یہ ہے کہ جن حضرات کے مضامین اس مجموعے میں شامل ہیں ان میں سے بعض بے حد زود نویس ہیں۔ انھوں نے مختلف اسلامی مسائل پر تصنیفات و تالیفات کا انبار لگا دیا ہے۔ ان میں سے بعض صاحبان کچھ حلقوں میں اپنے علم دین اور فقاہت کے لئے خاصے مشہور ہیں، ان حضرات کی ساری تصانیف کو تفصیل سے تنقید کی کسوٹی پر کسنا، غلطیوں کی نشاندہی کرنا،

صحیح باتوں کی تصویب کرنا اور اس طرح کھوٹا کھرا الگ کرنا ایسا کام ہے جس کی اگر ضرورت بھی محسوس کی جائے تو بڑا وقت چاہتا ہے چنانچہ اتنا ہی کافی سمجھا گیا کہ اس مجموعے میں شامل شدہ مضامین پر ایک مبسوط تنقیدی جائزہ لکھدیا جائے اور اچھی طرح اس بات کو واضح کر دیا جائے کہ ان حضرات کا طرز استدلال کیا ہے علمی اعتبار سے ان کے دلائل کس پائے کے ہیں تحقیقی نقطۂ نظر سے اُن کی آراء کا صحیح مقام کیا ہو کتاب وسنت اور فقہائے مجتہدین کے مسلک کو یہ کہاں تک سمجھتے ہیں تاکہ عمومی طور پر یہ معلوم ہو جائے کہ دینی مسائل میں ان حضرات کی تحریروں پر کہاں تک اعتماد کیا جا سکتا ہے اور جن مسائل سے آج ہمارا معاشرہ دوچار ہے اُن کے جو اسلامی حل اُن کی طرف سے پیش کئے جاتے رہے ہیں اُن پر کہاں تک بھروسہ کیا جا سکتا ہے؟

تیسری بات یہ کہ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ پاکستان سے اسلام اور اس کے متعلقہ مباحث پر دھڑا دھڑ کتابیں شائع ہو رہی ہیں یہ یقیناً نہایت اہم کام ہے کہ مختلف مسائل و مباحث پر خصوصاً ان مسائل پر جو خاص طور سے اس دور کی پیداوار ہیں اسلامی نقطۂ نظر سے روشنی ڈالی جائے، اسلامی بنیادوں پر اُن کے حل کی کوشش کی جائے۔ اس قسم کی کوششوں کی ضرور ہمت افزائی کی جانی چاہیئے اور انھیں اشاعت کے ذریعے منظر عام پر لانے کی صورت نکالی جانی چاہیئے۔ یہ بڑی مبارک بات ہے کہ کوئی ادارہ اپنے آپ کو اسی کام کے لئے وقف کر دے مگر اس کے لئے سب سے پہلے یہ ضروری ہے کہ کھوٹے کھرے کو پرکھ لیا جائے۔ صحیح اور غلط کو الگ کر دیا جائے اور اشاعت سے پہلے اسے کڑی تنقید کی کسوٹی پر کس لیا جائے اور اس کے بعد جو چیز زرِ خالص ثابت ہو اسی کو منظر عام پر لایا جائے تاکہ مسلم معاشرے کو جو چند در چند پیچیدہ مسائل سے دوچار ہے، واقعی صحیح رہنمائی مل سکے ورنہ اگر حق و باطل کے غیر ممیز اور گڈمڈ مجموعے مسلمان پبلک کے سامنے لائے جاتے رہے تو سوائے تشتت و انتشار، دماغی پراگندگی اور ذہنی اور دینی صحت کے فساد کے اور کوئی نتیجہ نہیں نکلے گا۔ اس کتابچہ کی تفصیلی تنقید سے یہ بھی واضح ہو جائے گا کہ مذکورہ ادارہ اس بارے میں اپنی ذمہ داری کو کس حد تک محسوس کر رہا ہے۔ کس قسم کا لٹریچر مسلم پبلک کے سامنے لایا جا رہا ہے اور اس کی مطبوعات اور شائع کردہ کتابوں پر مسلم عوام کس حد تک بھروسہ کر سکتے ہیں۔

ہفت تماشائے مرزا قتیل

ڈاکٹر محمد عمر صاحب استاذ جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی

(۵)

اس میں شک نہیں کہ سراوگی فرقے کے لوگ بہت ہی رحمدل اور کم آزار ہوتے ہیں۔ کبھی منہ نہیں دھوتے کلّی بھی بہت کم کرتے ہیں۔ چنانچہ ہندوؤں میں مشہور ہے کہ سراوگیوں کے دانتوں میں اتنا میل ہوتا ہے کہ اگر اُسے لعاف پر لگائیں تو اُسے بند کرنے کے لئے گوند یا لئی کی ضرورت نہیں پڑے گی۔ یہ لوگ دوسرے ہندوؤں کے برخلاف غسل کئے بغیر کھانا کھاتے ہیں اور کھانا کھاتے وقت لباس بھی نہیں اتارتے اور ان دونوں باتوں میں (یعنی کھانے سے پہلے غسل نہ کرنا اور کھانا کھانے کے لئے لباس نہ اُتارنا) پنجابی کھتری اور کشمیری برہمن بھی اسی فرقہ سے مشابہت رکھتے ہیں۔ کھتری دونوں حالتوں میں اور کشمیری صرف کپڑے پہن کر کھانا کھاتے ہیں لیکن بعض کشمیری غسل کی قید کو بھی ملحوظ نہیں رکھتے لیکن کچھ لوگوں نے پنجابی کھتریوں کی طرح پُورب کے شہروں میں آکر ہر روز غسل کرنے اور کھانا کھانے کے وقت کپڑے اتار دینے کی عادت ڈال لی ہے۔ بس اتنا ہی فرق ہے کہ کھتری سخت ضرورت میں یا شدید گرمی میں غسل کر لیتا ہے۔ اور سراوگی کسی حال میں بھی بدن نہیں دھوتا۔ اس بارے میں اس فرقے کے پیرو یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ:

سیوڑے | بسا اوقات یہ دیکھنے میں آیا ہے کہ بہت ہی چھوٹے موٹے جاندار، جن کا وجود جز لایتجزیٰ کی طرح نہیں ہوتا ہے، پانی بہانے سے زمین پر گر کر ہلاک ہو جاتے ہیں اور بعض لوگوں کے نزدیک منہ کی بھاپ سے بعض جاندار مر جاتے ہیں۔ اس بنا پر اس فرقے کے کچھ لوگ موٹا کپڑا منہ پر ضبوط باندھ کر چلتے ہیں۔ اس فرقہ کو سیوڑہ کہتے ہیں۔ بہت سے سیوڑوں نے علوم و حکمت کی تحصیل کی ہے

اور یہ لوگ تبحر علمی میں دوسرے ہندوؤں سے بڑھ گئے ہیں۔ بہت سے ہندو اُن کے اقوال کو وجودِ ربّانی کے قِدم اور کائنات کے حدوث کی دلیل میں پیش کرتے ہیں۔ علامی شیخ ابوالفضل وزیر اکبر بادشاہ نے بھی اکبرنامہ میں بیوڑوں کے قول کو دلیل بناکر موجودات کی ابتدا کا ذکر کیا ہے لیکن ہمارے زمانے میں یہ لوگ متعلم ہیں اور سود وغیرہ کا روپیہ جمع کرنے کی وجہ سے اچھی نظر سے نہیں دیکھے جاتے۔ سراوگیوں کو اوسوال بھی کہتے ہیں۔ سیوڑہ لوگ شادی نہیں کرتے اور بعض سراوگی بھی جو منہ پر کپڑا نہیں باندھتے، عورت سے پرہیز کرتے ہیں۔ ان لوگوں کو "جتی" کہا جاتا ہے۔ بلکہ ہندوستان میں اس لفظ کا استعمال اسی معنیٰ میں ہوتا ہے یعنی غیر سراوگی کو بھی جو عورت سے بچتا ہے خواہ ہندو ہو یا مسلمان "جتی" کہہ دیا جاتا ہے۔ اس فرقہ کا اصلی وطن راجپوتوں کے بھی شہر اور اس کے اطراف میں ہے چنانچہ اس گروہ کے کچھ لوگ اپنے آپ کو راجپوت سمجھتے ہیں۔ لیکن یہ خیال محض پاگل پن ہے۔ یہ سب لوگ دلیش ہیں۔ شریعت سے باہر ہونے کی وجہ سے اگروال جاتی کے لوگ سراوگیوں سے دلی عداوت رکھتے ہیں لیکن بعض لوگوں نے اُن کا مذہب اختیار کرلیا ہے۔ اگروال جاتی کے لوگ پارس ناتھ کی مورتی کو ہاتھی پر بٹھاکر بڑی شان وشوکت کے ساتھ شہر میں گھماتے ہیں۔ ......

پنجابی کھتریوں کے بعد اس فرقے کے مردوں اور عورتوں میں حسن پایا جاتا ہے۔

شنوی | ہندوستان میں ایک جماعت شنوی کہلاتی ہے۔ اُن کی عادت یہ ہے کہ رمضان کے چاند کی پہلی سے لیکر آخری تاریخ تک (پُورے مہینے) خوب نمازیں پڑھتے ہیں، روزے رکھتے ہیں اور کلامِ پاک کی تلاوت بھی کرتے ہیں اور رات رات بھر عبادت کرتے رہتے ہیں۔ پانچوں وقت کی نمازیں حنفی سنیوں کے مسلک کے مطابق ادا کرتے ہیں اور ہندو مذہب کے رو سے بھی نہیں چھوڑتے اور دونوں کے سوا اس فرقے کے عقائد میں جتنی عبادتیں بھی مقرر ہیں ایک ایک ادا کرتے ہیں۔ ایک طرف تو محرم میں تعزیہ داری کرتے ہیں، فقرا و مساکین کو کھانا کھلاتے اور شربت پلاتے ہیں۔ دوسری طرف کالکا کے سامنے رقص بھی کرتے ہیں۔ متھرا اور بندرابن میں جو ہندوؤں کے تیرتھ استھان ہیں، آرتی بھی سنتے ہیں اور خود بھی گاگا کر اشلوک پڑھتے ہیں۔ کالکا منسا دیوی کی مظہر ایک عورت ہو جس کا ذکر پہلے آچکا ہے اور آرتی وہ الفاظ ہیں جو رام اور کنھیا کی مدح میں گائے جاتے ہیں۔ یہ دونوں بشن کے اوتار ہیں۔ اس جماعت کا یہ قاعدہ ہے

کو ضروری امور سے فارغ ہوکر رات کے وقت یہ مذہبی الفاظ گاتے ہیں اور پیتل کا کوئی برتن، خوانچے کی شکل کا، ہاتھ میں لے کر اسے انگلیوں سے ساز کی طرح بجاتے رہتے ہیں، اس سے گیت میں جان پیدا ہو جاتی ہے۔ ستنوی لوگ ہندوؤں کی پیروی میں گائے کے گوشت سے اور مسلمانوں کی تقلید میں سور کے گوشت سے پورا پورا پرہیز کرتے ہیں۔ یہ پتہ نہیں چلتا کہ ان کی ابتدا کہاں سے ہوئی۔ ان کے نام مسلمانوں سے ملتے جلتے ہوتے ہیں۔ راقم الحروف کا یہ گمان ہے کہ مسلمان بادشاہی کے زمانہ میں یہ لوگ جبر کی وجہ سے مسلمان ہوئے ہیں۔ چونکہ ایک ہندو کے مسلمان ہو جانے کے بعد ہندو لوگ اس کو اپنی مجلس طعام میں ہرگز داخل نہیں ہونے دیتے، ایک جگہ کھانا تو کس حساب میں ہے۔ اس لئے یہ بے چارے مجبوراً مسلمان بنے رہے۔ کیونکہ انھوں نے ہندوؤں میں اپنی کوئی گنجائش نہیں دیکھی۔ شاید انھوں نے دل سے اسلام قبول نہیں کیا تھا، اسی لئے دونوں راہوں کو اختیار کر لیا یا پھر اپنی بے بصیرتی کی وجہ سے شک کی تنگنائے میں گرفتار رہیں۔ اور اپنی نجات کا کوئی راستہ سمجھ میں نہ آنے کی وجہ سے قیامت کی جواب دہی سے بچنے کے لئے دونوں مذہبوں کے پیشواؤں کی پیروی اختیار کر رکھی ہے۔ جیسے بعضے بھانڈ مسلمانوں سے روپے اینٹھنے کے لالچ میں، تبدیل مذہب کر کے ہندو سے مسلمان ہو گئے ہیں مگر شاید عمر بھر کبھی کلمۂ طیبہ ان کی زبان پر نہ آیا ہوگا۔ نماز روزہ اور دوسری عبادتیں تو درکنار رہیں۔ اپنی برادری کے لوگوں کے سوا وہ کبھی مسلمانوں کے ساتھ کھانا بھی نہیں کھاتے۔ اور ہندو پیشواؤں کے سوا کسی کو اپنا رہبر نہیں مانتے۔ یادخوان (بھانڈ)، وہ لوگ ہیں جو لوگوں کا نسب نامہ یاد رکھتے ہیں، ہر فرقے کے اپنے یادخوان ہوتے ہیں۔ اس لئے ہر یادخوان صرف اسی فرقہ کا حسب نسب یاد رکھتا ہے جس سے وہ متعلق ہوتا ہے۔ دوسرے فرقے کے نسب کی اسے کچھ خبر نہیں ہوتی۔ اور کھتریوں میں یہ رسم ہے کہ لڑکے کی شادی کے موقع پر ایک دلاک، ایک یادخوان اور ایک مطرب (گویا) یہ تین شخص داماد کے باپ کی طرف سے لڑکی کے والد کی طرف جاتے ہیں اور اگر فریق ثانی نے ان اشخاص کی بات مان لی تو پھر وہاں سے بھی اسی طرح یہ تین اشخاص داماد کو دیکھنے آتے ہیں، اور ان تینوں آدمیوں کی بیویاں بھی ساتھ ہوتی ہیں جو ماں، بہن، پھوپھی، خالہ اور دولہا دولہن کی دوسری رشتہ دار عورتوں کو دیکھتی ہیں۔ شاید

اُن کے بزرگوں میں سے کسی نے اپنی خصوصیت کی وجہ سے یا کھتریوں سے تعلق کی بنا پر یا اپنے بنی اعمام میں سے کسی سے جھگڑا ہو جانے کے باعث حریف کا اپنے اوپر غلبہ دیکھ کر، یا انعام کی لالچ میں حاکم کے سامنے فریاد کی اور بظاہر اسلام سے مشرف ہو گیا تاکہ حریف پکڑا جائے اور خود دل جمعی کے ساتھ اپنی مراد حاصل کر لے۔ ہندوؤں کے عرف عام میں اس خصوصیات کو اصطلاحاً برت کہتے ہیں اب ان معنوں میں باوخواں فارسی لفظ ہے لیکن ہندوستانی اُسے "باوفروش" کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ یہ لفظ بھی بونصر بدخشانی کے کلام میں پایا جاتا ہے جو کبھی ہندوستان نہیں آیا تھا۔ لہذا ہندی الاصل نہیں ہو سکتا۔ حالانکہ یہ ایرانیوں کی زبان نہیں ہے۔ اگرچہ شنویوں کا ذکر اس موقع پر نہیں آنا چاہیئے تھا جہاں ہندوؤں کے فرقوں اور اُن کے عقائد کا بیان ہو رہا ہے۔ چونکہ یہ فرقہ باطن میں کافر ہی مگر بظاہر مسلمان ہیں لیکن اُن کے کفر کی بنیادیں اتنی قوی ہیں کہ غافلوں کی تنبیہہ کے واسطے ان کا ذکر اسی ضمن میں کیا گیا۔ اس زمانے میں ہندوؤں کے اور بھی فرقے ایسے ہیں جو مسلمانوں کے رہن سہن اور خوراک اور پوشاک کو پسند کرتے ہیں اور اُن کی گفتگو سے متاثر ہو کر یا اہل اسلام کی شان و شوکت دیکھ کر متحیر ہو جاتے ہیں اور جوق در جوق صوفیوں کی اطاعت میں آجاتے ہیں۔ اُن میں بہت سے لوگ شیعوں کی حکومت ہونے کے باعث تشیع کی طرف جھکتے ہیں لیکن اس سے کچھ فائدہ نہیں کیونکہ یہ لوگ مسلمانوں کے کھانے سے پرہیز کرتے ہیں۔ ہر روز غسل کرتے ہیں اور رسوم کفر ابھی تک ادا کر رہے ہیں۔ جب مریں گے تو اپنے موروثوں کی طرح آگ ہی میں جلائے جائیں گے۔ بہرحال کچھ بھی ہو ظاہر میں تو غنیمت ہیں۔

سکھوں کا بیان | کھتری لوگ ایک فرقہ سے ہزار فرقوں میں تقسیم ہو گئے ہیں اور ہر فرقے کا الگ نام ہے دوسری جماعت ان میں شریک نہیں ہو سکتی۔ اسی فرقے میں پنجاب کے کچھ لوگ بیدی کہلاتے ہیں۔ ان میں نانک چند یا نانک سنگھ نامی ایک کھتری زادے تھے۔ علم و ادب کے زیور سے آراستہ اُنھوں نے فارسی کتابوں سے بھی بخوبی استفادہ کیا تھا اور قدرے عربی بھی جانتے تھے۔ اس کے علاوہ بھی اس قوم میں اُس شخص کو خداداد شعور اور صلاحیت ملی تھی جس کی وجہ سے اُسے تمام کھتریوں کے لئے سرمایۂ نازش کہا جا سکتا ہے نانک نے جوانی میں ترکِ دنیا کر کے سیاحت اختیار کی اور عرب او عجم کے شہروں کا پیدل سفر کیا اور بلا تعصب

ہر مذہب و ملت کے صاحب ترک و تجرید درویشوں کی خدمت میں حاضر ہوا۔ جو جو بات جہاں بھی اچھی ملی، اُسے حاصل کیا۔ اُس نے اسلام اور کفر کو عقل کی ترازو میں تول کر ایک نیا مذہب ایجاد کیا اور خود ترکِ دنیا کے بعد وہ نانک شاہ کے لقب سے مشہور ہوئے اس لئے اب اُن کے پیروؤں کو نانک شاہی کہا جاتا ہے۔ اُن کے مُرید دو قسم کے ہیں۔ بعضوں نے ظاہر اور باطن میں دنیا کو ترک کر دیا ہے اور نانک شاہی حلقہ میں داخل ہو گئے ہیں۔ اور بعضوں نے پیشے کی وجہ سے بظاہر دولت مندوں کی اطاعت ترک نہیں کی ہے مگر باطن میں فقر کی طرف مشغول رہتے ہیں۔ ان دونوں گروہوں میں جو خالصہ کے نام سے مشہور ہوئے، اُن کی ڈاڑھیاں اور سر کے بال لمبے ہوتے ہیں اور جو بظاہر ترکِ دنیا کئے ہوئے نہیں ہیں وہ نہ سر کے بال لمبے رکھتے ہیں نہ لمبی ڈاڑھی۔ اُنہیں خالصہ کہا جاتا ہے۔ چونکہ نانک شاہ خود حلوہ بہت کھاتے تھے۔ اس وجہ سے اُن کے مُریدوں کو بھی حلوہ بہت مرغوب تھا۔ حلوے سے مراد گاجر، کدو، بادام وغیرہ کے مختلف حلوے مراد نہیں بلکہ یہی سادہ حلوہ مراد ہے جو آٹے اور شکر اور گھی سے بنایا جاتا ہے۔ نانک کی وفات کے بعد اُن کی نیاز کے لئے بھی حلوہ ہی پکایا جاتا ہے۔ چنانچہ آج تک وہی رسم اُن کے مریدوں میں جاری ہے بالفعل اُسی حلوے کو کڑاہ کہتے ہیں۔ کڑاہ اصل میں ایک بڑے کڑاؤ کے معنیٰ میں آتا ہے جس میں بہت زیادہ حلوہ پکایا جاتا ہے۔ یہاں ظرف بول کر مظروف مراد لیا جاتا ہے اور مجازاً کڑاہ حلوے کو کہنے لگے۔ آجکل بھی سکھ جب کسی سے جنگ کرتے ہیں تو صلح ہونے پر اُس سے نانک شاہ کی نذر کے لئے نقد روپیہ طلب کرتے ہیں۔

نانک شاہ نے اپنے کلام میں اکابر اسلام کے فضائل بیان کئے ہیں اور وہ اس بات کے مدعی ہیں کہ حضور سرورِ انبیاءؐ کی پاک روح سے انھیں فیض پہونچا ہے۔ اُن کا کلام یا ملفوظات سبد کہلاتے ہیں۔ وہ ہندوستان کے بادشاہ ظہیر الدین محمد بابر کے ہم عصر تھے۔ اُن کے مرید عام طور سے سکھ اور پنجاب میں سنگھ کہلاتے ہیں۔ یہ لوگ نانک شاہ کے سوا جو اُن کے مرشد تھے اور جنھیں ہندی میں گرو کہتے ہیں، ہندو مذہب کے کسی پیشوا کو نہیں مانتے، بلکہ اُن کو ہی اپنا خدا جانتے ہیں۔ اُن کے عقیدے کے مطابق اُن کے گرو کے ذکر کے سوا کسی بھی عبادت میں انھیں ثواب نہیں ملتا جس قدر بھی گوشت

اُن کے ہاتھ لگ جاتا ہے کھا جاتے ہیں۔ مگر گائے کا گوشت نہیں کھاتے۔ یہ لوگ سور کے گوشت سے بھی پرہیز نہیں کرتے۔ مگر حقہ پینے والے کو اپنے لشکر سے نکال باہر کرتے ہیں بلکہ اُسے آزار پہچانتے ہیں۔

اُن کی فوج میں بھی عورتیں بہت کم ہیں۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ اُن کی اوقات اغلام پر ہے۔ خدا ہی جانتا ہے کہ یہ سچ ہے یا جھوٹ۔ بہر حال دروغ بر گردن راوی۔ یہ لوگ غسل کرنے اور برہنہ تن کھانا کھانے کی قیود سے بے خبر ہیں بلکہ جن کھتریوں اور برہمنوں نے اس مذہب کو اپنایا ہے وہ توے پر پکی ہوئی روٹی ایک دوسرے کے ہاتھ سے کھا لیتے ہیں۔ چاہے پکانے والا جاٹ یا کہار ہو۔ بلکہ سکھ کے سوا وہ لوگ کہار کے ہاتھ کی پکائی ہوئی روٹی اور چاول بھی کھا سکتے ہیں۔ مگر شاید کچھ لوگ احتیاط کرتے ہیں لیکن یہ باتیں شہر میں ہو سکتی ہیں۔ فوج میں یہ سب ممنوع ہے۔ اگر کوئی مسلمان بھی سر کے بال چھوڑ کر اُن کی فوج میں داخل ہو جائے تو یہ اُسے نہیں روکتے لیکن اُس کے ساتھ کوئی چیز نہیں کھاتے۔ بلکہ اگر اُس کا ہاتھ روٹی سے چھو جائے تو اُسے کھانے سے بھی پرہیز کرتے ہیں۔ یہی سلوک بھنگیوں کے ساتھ کرتے ہیں جو بول و براز اٹھاتا ہے۔ پنجابی کھتریوں میں سے ایک عزیز نے جو کہ خود نانک شاہ کا مرید ہے مجھ سے بیان کیا کہ میں نے اُن کی فوج میں خود اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے کہ ایک شخص آٹا گوندھ رہا تھا۔ میں نے اُس سے پوچھا کہ تمہارا تعلق کس قوم سے ہے تو اُس نے جواب دیا، میں قصور شہر کا افغان بچہ ہوں۔ تین سال ہوئے میں نے خود کو گرو کے ہاتھ فروخت کر دیا تھا۔ بہر حال یہ لوگ ہندو ہیں نہ مسلمان ہیں۔ خدا ہی جانتا ہے کہ کیا چیز ہیں۔ اُن کا سلام علیک "واہ گرو" ہے۔ گرو کا مطلب مرشد ہے اور واہ فارسی میں "زہے" کے مانند کلمۂ تحسین ہے۔ لیکن ہندوستان میں یہ لفظ اتنا زیادہ مروج ہو گیا ہے کہ اب ہندوستانی معلوم ہوتا ہے۔ سکھ علی الصبح جب چارپائی سے اٹھتے ہیں تو اسی لفظ سے زبان کھولتے ہیں اور حملہ کرتے وقت مخالف لشکر پر اکال اکال کہہ کر گھوڑوں کو ایڑ لگاتے ہیں اور دھاوا بولتے ہیں۔ اُن کے ہتھیار تیر، کمان، تلوار اور بندوق ہوتے ہیں۔ اکال شاید خدا کو کہتے ہیں۔ نانک کی زندگی میں اس فرقہ کے اعتقاد کی یہ حالت تھی کہ ایک دن شاہ نانک کے لڑکے نے جو اُن کے ترکِ دنیا سے پہلے

پیدا ہوا تھا، کسی شہر میں ایک طوطی دیکھا جو بڑی فصاحت سے بولتا تھا۔ اُسے وہ طوطی پسند آیا اور اس کے مالک سے قیمت دریافت کی .... طوطی کے مالک نے جواب تک نہ دیا۔ جو سکھ حاضر الوقت تھے انھوں نے مالک سے بہت منت سماجت کی تو اس نے مجبور کر کہا کہ یہ طوطی میری جان ہے اور اس کی قیمت جان ہی ہو سکتی ہے۔ یہ بات سنتے ہی چند سکھوں نے تلواریں کھینچ کر اس کی طرف بڑھادیں اور اپنا سر جھکا دیا کہ ہمارا سر تن سے جدا کر دو۔ اور یہ طوطی صاحبزادہ کے لئے دیدو۔ یہ حالت دیکھ کر صاحب طوطی نے بلا قیمت طوطی اُن کے حوالے کر دیا۔

دوسری حکایت یہ ہے کہ ایک دن اسی کم سن لڑکے نے تلوار کھینچ کر یہ چاہا کہ اُس کی دھار کو آزمائے اُس نے ایک سکھ کو اشارہ کیا کہ وہ سامنے آکر اپنی گردن اُس کی تلوار کے نیچے کر دے۔ یہ دیکھ کر تمام سکھوں نے اپنی گردنیں جھکا دیں۔ اور اُن میں سے ہر ایک اپنے قتل کی آرزو کرنے لگا۔ ہر چند سب کی خواہش یہی تھی لیکن اپنی مراد کو ایک بھی نہ پہونچا۔ شاید اس لڑکے کا مقصد بس اتنا ہی تھا کہ اُن کی عقیدت کا امتحان لے۔

اور اس جماعت کی یہ رسم ہے کہ اگر اُن کی فوج میں کوئی شخص تیر بھالے، تلوار یا تفنگ سے اتنا زخمی ہو جاتا ہے کہ اُس کا صحت یاب ہونا محال نظر آنے لگے تو کوچ کے وقت اس بیچارہ کو زندہ ہی آگ میں جلا دیتے ہیں۔ اور اگر کوئی مسلمان اُن کے پھندے میں پھنس جاتا ہے تو اُس سے روپے اینٹھنے کے لئے تلاش کرتے ہیں (یعنی مختلف ایذائیں پہونچاتے ہیں) یہاں تک کہ وہ غریب اپنی تنگ دستی اور مفلسی کی وجہ سے جان سے ہاتھ دھو بیٹھتا ہے۔ اور پھر جو کچھ اُس کے منہ میں آتا ہے، کہتا ہے حتیٰ کہ گالیاں دینے لگتا ہے۔ اور جب یہ نوبت پہونچتی ہے تو یہ لوگ (سکھ) کہتے ہیں کہ اچھا "یہ شہادت چاہتا ہے!" اور پھر اُس کو نہیں مارتے۔

اُن کی یہ بھی عادت ہے کہ جب کسی شخص سے زر طلب کرتے ہیں تو پہلے طرف ثانی کے مقدور سے بہت زیادہ مقدار میں مطالبہ کرتے ہیں۔ جب طرف ثانی اپنی مفلسی کا اظہار کرتا ہے تو رقم گھٹا کر آدھا کر دیتے ہیں۔ وہ پھر عذر کرتا رہتا ہے اور یہ گھٹاتے رہتے ہیں۔ یہاں تک کہ ایک لاکھ

روپے سے نوبت ایک روپیہ تک پہونچ جاتی ہے۔

گورو گوبند سنگھ اور گورو بھگت بھگوان | خیر جب نانک شاہ نے دنیا سے کوچ کیا تو ایک مرید اُن کا جانشین ہوا۔ اسی طرح اُس سے گورو گوبند سنگھ تک جو دسویں اور آخری گرو ہیں، متعدد جانشین ہوتے رہے۔ ان میں سے ایک بھگت بھگوان بھی ہے۔ یہ ایک تاجر کا لڑکا تھا اور نانک شاہ کے ہندو اور مسلمان مرید اُسے اپنے مرشد کی خصوصی توجہات کا مرکز سمجھتے ہیں۔

کہتے ہیں جب وہ خلیفہ ہوا تو ہندو لوگ یعنی کھتری، جاٹ، اہیر اور کہار اس کا جھوٹا کھانا کھا لیتے تھے اور بعض پنجابی برہمن بھی۔ لیکن نانک شاہ کے بعد گرو گوبند سنگھ خلیفہ ہوئے۔ وہ اپنے مریدوں پر بادشاہوں کی طرح حکمرانی کرتے تھے اور تسخیر ممالک کا خیال بھی سر میں رکھتے تھے۔ اُن کا زمانہ شاہ عالم اول (پسر اورنگ زیب) کا عہد حکومت ہے۔ اس زمانے میں اُن کے مریدوں نے پنجاب کے شہروں میں پھیل کر بہت سے مقاموں سے بادشاہی ملازموں کو باہر نکال دیا تھا۔ اُن کے فتنے کی وجہ سے لاہور کے صوبہ دار کی نیند حرام ہو گئی تھی۔

بندا بیراگی | آخر بیراگی فرقے کا ایک شخص جس کا نام بندا تھا، پنجاب سے آیا اور گرو گوبند سنگھ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اُس نے ایک زمانے تک فقیری کے لباس میں زندگی بسر کی تھی اور کہن سال بیراگیوں سے ریاضت و عبادت کے طریقے سیکھے تھے۔ اور گرو گوبند سنگھ صاحب جاہ و حشم تھے، بندا کی لچھے دار باتوں کے پھیر میں آ کر گرو گوبند سنگھ نے اس سے یہ معاہدہ کیا کہ بیراگیوں سے بندا نے جو کچھ نعمت باطنی حاصل کی ہے وہ گرو گوبند سنگھ کو تعلیم کردے اور یہ تخت حکومت اُس کے سپرد کر کے تیرتھ استھان کی زیارت کے لئے سیاحت پر نکل جائیں۔ تمام سکھوں نے گرو کے ارشاد کے مطابق بندا کی اطاعت شروع کر دی جو کہ دراصل اُن کے گرو کی اطاعت کے مانند تھی۔ یہاں تک کہ بندا گداگری کی حالت سے نکل کر ایک ملک کا مالک بن بیٹھا۔ یعنی ٹھٹھ، بھکر، ملتان اور نواح لاہور کے علاقوں پر اس نے تصرف حاصل کر لیا۔

گرو گوبند کی گرفتاری | اکبر آباد میں شاہی ملازموں نے گرو گوبند سنگھ کو گرفتار کر لیا اور شاہی حکم نافذ ہوا

کرائے گوالیار کے قلعہ میں نظر بند کر دیا جائے۔ راستے میں کسی افغانی نے ان کا کام تمام کر دیا۔

بندا بیراگی کی گرفتاری | بندا بیراگی نے فرخ سیر کے دورِ حکومت میں نواب عبدالصمد خاں دلیر جنگ تورانی سے جو خواجہ بادشاہ خاں صاحب کے نانا تھے، جنگ کی تھی۔ اس میں وہ گرفتار ہوا۔ نواب موصوف نے اس کو لوہے کے پنجرے میں بند کر کے بادشاہ کی خدمت میں بھیجدیا۔

ستھرا شاہی فرقہ | ستھرا نامی ایک کھتری بچہ گرو گوبند سنگھ کا مرید اور رندانہ رہتا تھا۔ ستھرا شاہیوں کی جماعت جو ہندوستان کے شہروں میں گدائی کرتی ہے، اسی کے مرید ہیں۔ اس جماعت کے لوگ بہت زیادہ بے حیا، بے شرم، منہ پھٹ اور بیباک ہوتے ہیں۔ یہ اپنے چہرے پر کالک مل لیتے ہیں اور دو ڈنڈے ہاتھ میں لے کر بازار کی ہر دوکان کے سامنے انھیں بجاتے ہیں اور ساتھ ساتھ کچھ عامیانہ الفاظ میں گاتے ہیں۔ یہ جو کچھ طلب کرتے ہیں اُسے وصول کئے بغیر نہیں ٹلتے۔ اب اس جماعت کے لوگوں کی تعداد بھی لاکھوں تک پہنچ گئی ہے۔ ستھرا کے بارے میں عجیب و غریب باتیں مشہور ہیں۔ کہتے ہیں کہ ایک دن وہ کسی ہندو کے گھر گیا اور رات وہیں بسر کی۔ صبح کو اُس سے رخصت ہو کر اپنے گھر واپس ہوا۔ اتفاق سے اُس ہندو کو اس دن کھانا اور پانی نصیب نہ ہوا۔ دوسرے دن اُس ہندو نے یہ واقعہ شاہزادہ معظم شاہ پسر اورنگ زیب عالمگیر کی خدمت میں لکھ بھیجا۔ شہزادے نے ستھرا کو امتحان کے لئے طلب کیا اور رات کو اپنی خوابگاہ کے قریب کسی جگہ اُسے ٹھہرایا۔ صبح کو اپنی خدمت میں طلب کیا۔ وہ حکم کے مطابق حاضر ہوا۔ شہزادہ نے سب سے پہلے اس پر نظر ڈالی۔ اتفاق سے شہزادہ بھی تمام دن مکدر رہا۔ شاید کسی بات پر غصہ میں آکر کھانا بھی نہیں کھایا۔ شام کو ستھرا پھر پیش ہوا، تو شہزادے نے اُسے شکنجے میں کسنے کا حکم دیا۔ کہتے ہیں کہ صبح کو شاہزادہ کی خدمت میں حاضر ہونے کے وقت نیند کے غلبے کی وجہ سے ستھرا نے راستے میں آنکھیں نہیں کھولی تھیں۔ جب شہزادہ کے قریب پہونچا تو اُس نے آنکھیں کھولیں اور سب سے پہلے شاہزادے کی شکل پر اس کی نگاہ پڑی تھی۔ غالباً ستھرا کے سونے کی جگہ شاہی خوابگاہ سے بالکل قریب ہی تھی جو اُس نے آنکھ بند کر کے اتنا راستہ طے کیا تھا۔ بہر حال جب شام کو شاہزادے نے ستھرا کے حاضر ہونے پر یہ حکم دیا کہ اسے ہاتھ پاؤں باندھ کر شکنجے میں جکڑ دیں، تو ستھرا

نے متحیر ہو کر اس کا سبب پوچھا۔ شہزادے نے جواب دیا کہ اس سے بڑا گناہ اور کیا ہوگا کہ جب سے میں نے تیرا منحوس چہرہ دیکھا ہے، اس وقت تک مجھے آب و دانہ نصیب نہیں ہوا ہے۔ ستھرا نے عرض کیا کہ میرا چہرہ بندگانِ حضور کے چہروں سے زیادہ منحوس تو نہیں ہے کیونکہ میں نے بھی آج سب چیزوں سے پہلے حضور کا مبارک چہرہ دیکھا تھا۔ میری صورت کا تو اتنا ہی اثر ہے کہ بندگانِ حضور اب کہیں کھانا نوش فرمائیں گے مگر صورتِ مبارک کا مجھ پر یہ اثر ہوا ہے کہ بے گناہ شکنجے میں جکڑا جا رہا ہوں، جو موت سے بھی بدتر ہے۔ اس پر شہزادے کو ہنسی آ گئی۔ اور اُس نے ستھرا پر بہت مہربانی کی۔ اُس کا یہ طریقہ تھا کہ اُسے جہاں سے جو کچھ ملتا تھا، محتاجوں میں تقسیم کر دیتا تھا۔

شاہ جہان آباد میں عبدالحلیم نامی درویش بعض راویوں سے یہ بھی سُنا گیا ہے کہ مشائخ صوفیہ میں سے ایک شخص شاہ جہان آباد میں وارد ہوا۔ انھیں حلم اور اخلاقِ پسندیدہ کی وجہ سے شہرت حاصل ہوئی۔ تو ستھرا اُن سے ملاقات کرنے گیا۔ دیر تک اُن کی خدمت میں حاضر رہا۔ چلتے وقت اُس نے درویش کا نام پوچھا۔ اُنھوں نے کہا میرا نام عبدالحلیم ہے۔ ستھرا نے ایک لمحہ تامل کے بعد پھر نام پوچھا تو درویش نے پھر وہی جواب دیا۔ ابھی ایک لمحہ بھی نہ گزرا تھا کہ ستھرا نے اپنے حافظہ کی کمزوری کا اظہار کیا اور معافی طلب کرتے ہوئے پھر نام دریافت کیا۔ اب درویش نے بد دماغ ہو کر کہا تمہارا عجیب حافظہ ہے دو بار بتا چکا ہوں، عبدالحلیم، عبدالحلیم، پھر بھی تمہیں یاد نہیں رہتا۔ اب میں وہ دماغ کہاں سے لاؤں کہ اپنے نام کی تجھے تعلیم دوں۔ ستھرا نے کہا اگر حضور کا نام بلا کو شاہ ہو تو نہایت مناسب تھا "شاہ عبدالحلیم" کو پھر ایسے اخلاق سے کیا واسطہ۔ یہ سُن کر حاضرین قہقہہ لگانے لگے۔

بیراگیان بیراگیوں کا مذہب بالکل نیا ہے۔ ان کا لقب بشنو ہے۔ اور یہ دو شاخوں میں منقسم ہیں۔ ایک فرقہ رام کا پجاری ہے۔ دوسرا کنھیا کا۔ دونوں فرقوں کے لوگ جب آپس میں ملتے ہیں تو ایک دوسرے پر اپنی ترجیح ثابت کرتا ہے۔ رام کے پوجنے والے کنھیا کے پجاریوں سے کہتے ہیں کہ تم لوگوں پر افسوس ہے کہ تم ایک ایسے شخص کی محبت میں اپنا وقت ضائع کرتے ہو جو زانی تھا اور جس نے بیشتر بندگانِ خدا کی بہو بیٹیوں کو خراب کرنے میں صرف کی اور پھر اپنے کردار سے تم منفعل بھی نہیں ہوتے

وہ لوگ جواب دیتے ہیں کہ تمہاری عقل پر پتھر پڑ گئے ہیں کہ تم ایک ایسے نامرد کے پیچھے چلتے ہو جو ایک عورت کے فرائض سے بھی عہدہ برآ نہ ہو سکا۔

بہرحال اب اس فرقے کے لوگ جوق جوق ہندوستان کے شہروں اور خاص طور سے تیرتھ استھانوں پر مل جاتے ہیں۔ بتوں کی پرستش کرنا، گانا بجانا، دیوتاؤں کے سامنے رقص کرنا اور اپنے معتقدوں کی عورتوں اور لڑکیوں سے بدفعلی اور خوبصورت بچوں سے لواطت، یہ اُن کا مشغلہ ہے۔ دیکھنے میں تو یہ سب لوگ لکڑی کے دانوں کی مالا گلے میں، ماتھے پر قشقہ، سینے پر صندل لگاتے ہیں اور عورت کو خواہ وہ بوڑھی ہو جوان، یا اُن کی بیٹی ہو، ماتا کہہ کر پکارتے ہیں۔ اور لباس میں فقط ایک کمبل پر قناعت کرتے ہیں۔ کھانا بھی رسمی ہوتا ہے۔ مگر خلوت میں جو کچھ ہاتھ آجاتا ہے، کھا لیتے ہیں۔ اور خوبصورت اَمردوں اور عورتوں سے اختلاط کرتے ہیں۔

سناسیوں اور بیراگیوں کی آپسی دشمنی

سناسیوں اور اُن کے فرقوں والوں میں جانی دشمنی ہے۔ اگر کہیں دو تین ہزار بیراگی اور اتنے ہی سنیاسی جمع ہو جائیں تو ممکن ہی نہیں کہ کشت و خون نہ ہو۔ گنگا کے گھاٹ پر جو ہردوار کے نام سے مشہور ہے۔ لاکھوں بیراگی اور سنیاسی جمع ہو جاتے ہیں۔ گذشتہ زمانہ میں اس میدان کی زمین ان دونوں کے خون سے رشک لالہ زار ہو جاتی تھی۔ مگر اب صاحبان عالی شان انگریز بہادر کے نظم و نسق کی وجہ سے یہ لوگ سر نہیں اٹھا سکتے۔ دونوں فرقے ایک دوسرے کو دیکھ کر خون کا گھونٹ سا پی جاتے ہیں مگر افسروں کی داروگیر کے خوف سے کچھ نہیں کر سکتے۔ یہ رعب خداداد ہے۔ ورنہ اتنی بڑی جماعت سے کسی قدیم عادت کا چھڑا دینا محالات میں سے تھا۔

(باقی)

رہنمائے قرآن

بارھویں قسط

حسرت

جناب عابد رضا صاحب بیدار۔ رضا لائبریری۔ رام پور

(سلسلے کے لئے مئی ۱۹۶۲ء کا برہان دیکھئے)

۱۹۳۶ء (جلد ۲۷)

میرے پیشِ نظر صرف ایک شمارہ ہے۔ جولائی تا ستمبر نمبر ۷-۸-۹۔ جس میں:۔ انتخاب دیوان وزیر لکھنوی۔ میر کلو عرش۔ میر لکھنوی۔ نادر اکبرآبادی اور آباد لکھنوی۔ اور عرش گیاوی (م ۱۳ر جولائی ۱۹۳۶ء) نازش بدایونی (جولائی ۱۹۳۶ء) اور نوآ بدایونی (۲۴ر ستمبر ۱۹۳۶ء) کے انتقال کی اطلاعوں کے علاوہ تنقید رسائل و کتب کے ذیل میں:۔ ڈاکٹر اشرف (مہتمم صیغہ خارجیہ آل انڈیا کانگریس کمیٹی) کا ۱۶ صفحے کا کتابچہ "مسئلہ فلسطین" اور کانگریس کمیٹی کے صیغہ اطلاعات و سیاسی و اقتصادی کے سکریٹری کی حیثیت سے ڈاکٹر اشرف ہی کا ترتیب دیا ہوا پندرہ روزہ خلاصہ "کوائف ممالک غیر" بزبان انگریزی۔ کا تذکرہ ہے۔ اور اخبار "مستقل" کانپور کے نام سے ایک الگ رسٹرڈ نمبر کے ساتھ اسی پرچے کے ضمیمے کے طور پر جلد ۲۷ نمبر ۶-۷-۸ کی حیثیت سے ۸ صفحے کا ایک خبرنامہ بھی شاملِ اشاعت ہے۔

—— ۱۹۳۷ء اور ۱۹۳۸ء کے بارے میں میرے پاس کوئی اطلاع نہیں۔ [له]

له عبدالشکور کی ترتیب میں: ص۲۳۵

۱۹۳۸ء کے مئی و جون کے شماروں میں مندرجہ مضامین کا حوالہ دیا ہے۔

"اُس میں نئی پود کی ترقی" سوشلزم کیا چاہتا ہے "چینی مسلمان اور کمیونسٹ اقتدار"۔ اور اکتوبر تا دسمبر ۱۹۳۸ء میں:۔ "پنڈت نہرو اور سوشلزم"

۱۹۳۹ء (جلد ۳۰)

جنوری تا اگست :-

• انتخاب تذکرۂ دیوان جہاں۔

• انتخاب دیوان توفیق حیدرآبادی۔

• رسائل وکتب :-

فرہنگِ عامرہ : مرتبہ عبداللہ خاں خویشگی۔

بہارستان : ظفر علی خاں مجموعۂ کلام۔

• مستقل : یعنی ضمیمہ سیاسی اردوئے معلیٰ جنوری تا اگست۔

ــــ مولانا حسرت کی (انگلستان سے ہندوستان کو واپسی)

ــــ حسرت موہانی کا سفرِ یورپ۔

۱۹۳۹ء کے بقیہ پرچے غائب ہیں۔

۱۹۴۰ء اور ۱۹۴۱ء غائب ہیں۔

۱۹۴۲ء (جلد ۳۴)

حسرت موہانی کا مجوزہ دستورِ اتحادیہ وفاقِ ہند۔

انتخاب کلام فضلی۔

انیسویں صدی کے آخری برس اور اس سے ایک سال پیشتر جو لوگ علی گڑھ میں تھے ان کو یاد ہوگا کہ ان ایام کے نو واردوں میں سے کوئی شخص لحاظ شکل و شباہت و وضع قطع اور چال ڈھال کے اس قدر دلچسپ نہ تھا جس قدر نواحِ لکھنؤ کا ایک طالب علم جسے صحبت اور مذاق نے "خالہ اماں" نام دیا تھا۔

چھوٹا قد۔ لاغر بدن۔ گندمی رنگ پر چیچک کے مٹے ہوئے داغ۔ عمر کا خیال کرتے ہوئے ڈاڑھی کسی قدر نیچی، فراخ پیشانی اور چہرے کی مسکراہٹ قبا نے کو ناگوار ہونے دیتی تھی۔ اس پر کلابتونی

ٹوپی، پرانی وضع کے چارخانے کا انگرکھا، مشروع کا تنگ پاجامہ جس کے پائنچے ٹخنوں سے اونچے، عینک اور چھڑی اضافہ کیجئے تو خالہ اماں یا دوسرے لفظوں میں سید فضل الحسن حسرت موہانی کی صورت چشم تصوّر کے سامنے پھرنے لگے گی۔ عموماً تیز چلتے تھے۔ مگر جس طرح صاحبِ عصر جدید کے والد مرحوم "آہستہ خرام تھے مگر ضرورت کے وقت تیز بھی چل سکتے تھے" اسی طرح فضل الحسن آہستہ بھی چل سکتے تھے اور نوعِ حیوانات کی اس عام صفت سے محروم نہ تھے۔

علی گڑھ کالج نے اپنی ہستی کا منشا، پورا کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ لیکن اس میں شبہ نہیں کہ وہاں ہمیشہ چند تیز فہم حقیقت شناس ایسے پیدا ہوتے رہتے ہیں کہ کسی کیرکٹر کو خواہ وہ کتنا ہی پیچیدہ کیوں نہ ہو ایک لفظ یا ایک نام سے ظاہر کر سکتے ہیں اس طرح کہ وہ نام موت تک اس صید بے گناہ کے گلے کا پھندا ہو جائے۔ بہت سے مشہور اور معزز لوگ ہیں۔ مگر 'بدون' 'بوم'، 'یا دجبنا'، ان کے ناموں پر اضافہ کئے ہوئے ان کے عزیز ترین دوست بھی صاحبِ نام کو پہچان نہیں سکتے۔ غرض اس قسم کے ناموں میں کہ جن کی نسبت 'الاسماء منزل من السماء' صادق آتا ہے ایک نام 'خالہ اماں' بھی تھا۔ ہمارے دوست کی ہیئتِ ظاہری تو اس نام کی مستحق تھی ہی، مگر جس چیز نے اس نام کو برخلاف دوسرے ناموں کے محض ظرافت و مذاق ہی کا ذریعہ نہیں بنا دیا تھا۔ بلکہ اس سے ایک لطیف ہمدردی اور بے تکلفی کا اظہار بھی مقصود ہوتا تھا وہ 'فضل' کی مرنجاں مرنج طبیعت' خندہ روئی' عالم دوستی اور حسن پرستی تھی۔

ان اوصاف کے ساتھ ہی فضل ایک خوش عقیدہ مسلمان تھا۔ ایسا کہ پرانی وضع کے مسلمان اس کے کسی قول و فعل پر گرفت نہ کر سکتے تھے۔ صوم و صلوٰۃ کی پابندی اس کی زندگی کا جزو ضروری تھا۔ مگر برخلاف عوام کے اس سے اس کی شیرینی طبع میں فتور نہیں آنے پایا تھا۔ بارہا دیکھا گیا کہ بے تکلفی کا جلسہ گرم ہے اور نماز کا وقت بن بلائے مہمان کی طرح آ پہونچا فضل مسکراتے ہوئے اٹھے، معذرت بھی کرتے جاتے ہیں اور وضو بھی۔ یہاں تک کہ نماز سے فارغ ہو کر پھر آ بیٹھے۔ مگر ایسی حالتوں میں نماز بہت جلد پڑھتے تھے۔ بلکہ ان کے دوستوں کا خیال ہے کہ کلام مجید کی سورتوں کے بجائے ان کے اعداد بحساب ابجد پڑھ لیا کرتے تھے۔ بزرگانِ دین کے مزاروں کی ان کو ایسی ہی جستجو رہتی تھی جیسی از یاد رفتہ اساتذہ

قدیم کے دیوانوں کی۔ دہلی اور آگرہ میں کم مزار ایسے ہونگے جن کی جالیوں میں فضل نے چلّے نہ باندھے ہوں۔ غرض ان اوصاف کا نتیجہ سمجھو یا ان کی خوش نصیبی کہ پورا سال بھی نہ گزرنے پایا تھا کہ "خالہ اماں" نے عدم کی راہ لی اور اسکے بجائے "مولانا" بچے سے لے کر بوڑھے تک کی زبان پر جاری ہوگیا۔ کالج کی تاریخ القاب بخشی میں یہ ایسا واقعہ ہے جس کی نظیر نہیں . . . . .

ایسے زمانے میں سیّد سجاد حیدر کی جدت پسند طبیعت نے انجمن اُردوئے معلیٰ کی بنیاد ڈالی۔ کالج کی نفسیاتی زندگی میں فقط یہ ایک مجلس تھی جس میں علم دوست طبیعتیں عام ہوا و ہوس کی مخرب اوقات کشاکش سے پناہ لیتی تھیں۔ ہفتہ میں ایک مرتبہ شاید اتوار کی شب کو ایک مقام مقررہ فرش و فروش سے آراستہ کیا جاتا تھا۔ اراکینِ مجلس اور دوسرے مشتاقانِ سخن خوش وضع انگرکھے، اچکنیں اور شیروانیاں پہنے، دوپلی ٹوپیاں سروں پر دئے ہوئے قرینے سے بیٹھ جاتے۔ شمع ایک ایک کے سامنے آتی اور وہ نظم و نثر تازہ کے پھول نذر کرتا۔ داد و تحسین اور آداب و تسلیمات کا انداز فنونِ لطیفہ کی سرحد تک پہنچ جاتا تھا۔ ایسی انجمن کی ترقی کے لئے مولانا سے بہتر رکن کون ہو سکتا تھا۔ چنانچہ تھوڑے ہی عرصہ میں اردوئے معلیٰ اور مولانا ایسے لازم و ملزوم ہوگئے کہ ایک کا خیال دوسرے کے بغیر ممکن ہی نہ معلوم ہوتا تھا۔ مولانا کی غزلیں شاعرے کی جان اور ان کے مضامین مناثرے کی روح رواں خیال کئے جانے لگے۔ چنانچہ "متروک الفاظ" پر ایک سلسلۂ مضامین جو عرصے تک مخزن میں چھپا کیا اپنی جدت اور اندازِ تحریر کی دلنشینی کی وجہ سے مقبولِ خاص و عام ہوا۔

اُردو کی تقریر کا ملکہ مولانا میں بہت اچھا۔ یونین کلب کے بےاصول جتھے ان کی نگاہ میں بے وقت تھے اور آزاد روی مسلک تھا۔ ایک مرتبہ انتخاب کے موقع پر بطور امیدوار آزاد کوشاں ہوئے مگر کامیاب ہوتے ہوتے رہ گئے۔ دوسری مرتبہ ایک فریق کی شرکت سے سکرٹری منتخب ہوگئے۔ مگر یہ جوڑ نبھ نہ سکا جس فریق سے مولانا نے شرکت کی تھی اُس کے اور مولانا کے خیالات و عادات میں زمین و آسمان کا فرق تھا۔ شکر رنجی پیدا ہوئی۔ اس سے نفاق اور نفاق سے منافرت۔ اسی حالت میں سکرٹری صاحب سے ایک نامبارک غلطی سرزد ہوگئی حریف تو تاک میں لگے ہی تھے۔ مجلس معتمدہ کا پورا اجلاس جس میں مقصود مانیہ

مسٹر چینگ اور مسٹر براؤن وغیرہ شریک تھے منعقد کرا کر مولانا کو مستعفی ہونے پر مجبور کر دیا۔

زمانۂ تعلیم ختم ہوا تو وظیفۂ قانونی کے لئے مولانا نے درخواست کی۔ مسٹر ماریسن نے نہ دیا۔ بورڈنگ ہوس میں بدستور رہنے کی اجازت چاہی، اجازت نہیں ملی۔ مایوسی اور افسردگی کا اس کے سوا کیا علاج تھا کہ شہر میں سکونت اختیار کر کے برسوں کی آرزو یعنی زبان اردو کی خدمت میں زندگی وقف کر دی جائے اور برائے نام قانون کے سیقوں میں بھی حاضر ہو جایا کریں۔

رسالہ اردوئے معلیٰ جاری ہوا اور آب و تاب سے جاری ہوا۔ دنیائے ادب نے حیرت و استعجاب سے دیکھا کہ ایک کم عمر نوجوان نے جو ابھی کل مکتب سے نکلا تھا صحائف اُردو کے لئے کیسے نئے راستے کھول دیئے ہیں۔ اپنے ذاتی رسالے کے ذریعے سے جدید شاعری اور اس کے قدردانوں کو لے ڈالنا کون مشکل تھا۔ اکثر لحاظ سے پنجاب اس مفروضہ نیچرل شاعری کا مرکز تھا۔ مولانا حالی مدظلہ العالی کا وطن ایک حیثیت سے پنجاب ہی تھا چودھری خوشی محمد دہن کے پہاڑوں سے قدیم شاعری پر پتھر برسایا کرتے تھے۔ چنانچہ جعفر اعظم اور لنگوٹی پر دہیں کے اخباروں میں طبع آزمائیاں ہوتی تھیں اور سب سے بڑھ کر یہ کہ ایک نیا ستارہ "اقبال" کی صورت میں طلوع ہوا تھا جس کی روشنی میں تسخیر کا عمل تھا۔ علی گڑھ منتھلی میں ایک مضمون "اردو زبان پنجاب میں" کا چھپنا مولانا کے لئے بہانہ ہو گیا۔ مہینوں تک کوئی پرچہ نہ نکلتا تھا جس میں فسانۂ آزاد کے فوجی کی طرح حسرت اور اُن کے تابعین کی سرو ہی اور کٹار مولانا حالی اور اقبال پر نہ چلا کی۔ ان شیرانِ میدانِ سخن پر تو خیر یہ کیا اثر کر سکتی تھی تاہم بھولے مقلدوں کے سراسیمہ اور حواس باختہ کرنے کو یہی کافی بلکہ اس سے بڑھ کر تھی۔ مگر میرا مقصد اس بیان سے کیرکٹر کے غلبے کی ایک خوبصورت مثال پیش کرنا ہے۔

کالج میں کوئی عظیم الشان تقریب تھی۔ نواب محسن الملک کے اصرار پر مولانا حالی بھی اس میں شرکت کی غرض سے تشریف لائے اور حسب معمول سید زین العابدین مرحوم کے مکان پر فروکش ہوئے۔ ایک صبح حسرت دو دوستوں کو ساتھ لئے ہوئے مولانا کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ چند ساعت ادھر اُدھر کی باتیں ہوا کیں۔ اتنے میں سید صاحب موصوف نے بھی اپنے کمرے میں حسرت کو دیکھا۔ ان مرحوم میں لڑکپن کی شوخی اب تک باقی تھی۔ اپنے کتب خانے میں گئے اور اُردوئے معلیٰ کے دو تین پرچے اٹھا لائے۔ حسرت اور اُن کے

دوستوں کا ماتھا ٹھنکا کہ اب خیر نہیں اور اٹھ کر جانے پر آمادہ ہوئے مگر زین العابدین کب جانے دیتے تھے خود پاس بیٹھ گئے۔ ایک پرچے کے ورق الٹنے شروع کئے اور مولانا حالی کو مخاطب کر کے حسرت اور اردوئے معلی کی تعریفوں کے پل باندھ دیئے۔ کسی کسی مضمون کی دو چار سطریں پڑھتے اور "واہ" "خوب لکھا" کہکر داد دیتے تھے۔ حالی بھی ہوں۔ ہاں سے تائید کرتے جاتے تھے مگر حسرت کے چہرے پر ہوائیاں اڑ رہی تھیں۔

اتنے میں سید صاحب مصنوعی حیرت بلکہ وحشت کا اظہار کر کے بولے "ارے مولانا، یہ دیکھئے آپکی نسبت کیا لکھا ہے" اور کچھ اس قسم کے الفاظ پڑھنا شروع کئے "سچ تو یہ ہے کہ حالی سے بڑھ کر مخرب زبان کوئی ہو نہیں سکتا اور وہ جتنی جلدی اپنے قلم کو اردو کی خدمت سے روکیں اتنا اچھا ہے" فرشتہ منش حالی ذرا مکدر نہیں ہوئے اور مسکرا کر کہا تو یہ کہا "نکتہ چینی اصلاح زبان کا بہترین ذریعہ ہے اور یہ کچھ عیب نہیں" کئی روز بعد ایک دوست نے حسرت سے پوچھا کہ حالی کے خلاف اب بھی کچھ لکھو گے۔ جواب دیا کہ جو کچھ لکھ چکا ہوں اسی کا ملال اب تک دل پر ہے"۔۔۔۔

'خانی خاں' کے نام سے زمانہ دسمبر ۱۹۰۰ء میں ایک مضمون "حسرت موہانی" شائع ہوا تھا۔ مندرجہ بالا سطروں میں اس مضمون کے اہم حصے جوں کے توں نقل کر دیئے گئے ہیں "خانی خاں' والا مضمون سجاد حیدر یلدرم کا لکھا ہوا ہے۔ یہ مجھے ابوالخیر کشفی صاحب نے بتایا اور خود انھیں حسرت نے بتایا تھا۔

قصبہ موہان ضلع اناؤ میں ۱۲۹۸ھ[1] میں مولانا حسرت کی ولادت ہوئی۔ قرآن مجید اور فارسی کی تحصیل گھر ہی پر کی۔ اردو مڈل میں تمام صوبہ میں ممتاز رہنے کے سبب وظیفہ حاصل کیا۔ فتحپور، ہسوہ گورنمنٹ ہائی اسکول میں داخل ہو کر انٹرنس کا امتحان خاص امتیاز کے ساتھ پاس کیا اور وظیفہ حاصل کیا۔ انگریزی تعلیم کے ساتھ محض اپنے شوق سے پرائیویٹ طور پر عربی فارسی کی تعلیم کو بھی مکمل کر لیا فتحپور میں برگزیدگان و مقدس حضرات کا فیض صحبت نعمت عظمیٰ تھی۔ حسرت کی شاعری کی نشو و نما

[1] عبدالشکور نے ۱۲۹۵ھ / ۱۸۷۸ء لکھی ہے اور دوسری معتبر اطلاعوں کے مطابق صحیح تاریخ ۱۸۷۵ء کی جنوری یا مارچ ہے۔

اور اس کی پرورش بھی فتحپور ہی میں ہوئی ہے۔ ابتدائی شاعری کا بیشتر حصہ فتحپور اور اُس کے مضافات سے متعلق ہے۔ انٹرنس پاس کرنے سے پہلے ہی نہایت عمدہ شعر کہنے لگے تھے۔

بار بار آتا ہے یہ کس کا خیال — بے خودی بنلا مجھے کیا ہو گیا
نا اُمیدی کا بُرا ہو آخر — اب نہیں دل میں تمنّا کوئی
چشم جاناں کے ہیں دنیا سے نرالے انداز — جب نظر کرتی ہے اک لطف نیا ہوتا ہے

فتحپور سے انٹرنس کا امتحان پاس کرنے اور وظیفہ حاصل کرنے کے بعد یہ علی گڈھ چلے آئے اور کالج میں داخل ہو گئے یہاں بھی آپ ممتاز طالب علموں میں شمار کئے جاتے تھے اور کالج کی مشہور سوسائٹی یونین کلب میں اکثر اردو انگریزی میں تقریریں بھی کیں اور بعض مواقع پر قصائد اور نظمیں سنائیں جن کی نواب محسن الملک نے بارہا داد دی۔

۱۹۰۳ء میں کالج کی تعلیم سے فراغت حاصل کی اور بی اے کی ڈگری لیکر بجائے کسی دفتر میں کلرکی کرنے کے قومی خدمت گذاری کو اپنا واحد نصب العین بنایا۔ اس سلسلہ میں سب سے پہلے اردوئے معلّی نکالا جو ادب و سیاست کے لئے اپنے وقت میں اپنا نظیر نہیں رکھتا تھا۔ اس رسالے نے چار پانچ برس تک نہایت وقیع اور اہم سیاسی و ادبی خدمات انجام دیں اور آج جو غفلت شکن اور بیدار کن سیاسی روح مسلمانوں میں پائی جاتی ہے اس کا پہلا واعظ حسرت موہانی اور اس کا رسالہ اردوئے معلّی تھا۔

اردوئے معلّی پہلا اسلامی رسالہ تھا جس نے ملک میں صحیح سیاسی روح پھونکی اور چہل سالہ ہندو مسلم کی مخالفت اور حکومت کی بے جا خوشامد و تملق کی پالیسی کے خلاف جہاد شروع کیا۔ مگر اسلامی سیاسی حلقہ میں اُردوئے معلّی کو کبھی بار نہیں ملا اور نہ مولانا حسرت کی آواز اس کو کچھ زیادہ متاثر کر سکی بلکہ بسا اوقات سخت و شدید مخالفت کی گئی۔ اُردوئے معلّی کو گمراہ کن اور مولانا حسرت کو دیوانہ مُلّا کا خطاب دیا گیا۔ اس مخالفت میں وہ لوگ بھی شریک تھے جو آج حُریت و آزادی کے سالار قافلہ کہلاتے ہیں۔ مثلاً مسٹر شوکت علی حسرت کو دیوانہ مُلّا کہا کرتے تھے اور مولانا ابوالکلام اُن کے ایک ہمخیال دوست سیّد حیدر رضا صاحب دہلوی کو سودیشی قلی کے خطاب سے یاد کیا کرتے تھے۔

بقول بیگم حسرت موہانی، زمانہ طالب علمی ہی سے مولانا حسرت کو سیاسی تحریک کے ساتھ خاص دلچسپی اور ہمدردی تھی۔ چنانچہ بی اے کی ڈگری حاصل کرنے کے دوسرے ہی سال مئی ۱۹۰۴ء میں وہ بمبئی کانگریس میں بحیثیت ڈیلی گیٹ شریک ہوئے اور سورت کانگریس تک برابر شریک ہوتے رہے اور بمبئی، کلکتہ، بنارس کانگریس کی اردو رپورٹیں بھی کتابی صورت میں بطور ضمیمہ اُردوئے معلیٰ میں شائع کیں لیکن سورت کے معرکۃ الآرا اجلاس کانگریس سے مسٹر تلک کے ساتھ ہی حسرت بھی علیحدہ ہو گئے اور اسی طرح کانگریس سے نفرت کرنے لگے جس طرح آغا خانی لیگ سے اپنے سیاسی عقائد کی بنا پر کرتے تھے لیکن لکھنؤ کے اجلاس مسلم لیگ کے بعد سے حسرت لیگ میں بھی شریک ہونے لگے۔

۱۹۰۸ء میں اردوئے معلیٰ میں ایک مضمون "مصر میں انگریزوں کی پالیسی" شائع کرنے کے جرم میں بغاوت کا مقدمہ دائر کیا گیا۔ اور دو برس کی قید سخت کی سزا دی گئی اور پانچسو روپیہ مزید جرمانہ کیا گیا۔ جرمانہ وصول کرنے کے لئے مجسٹریٹ نے حسرت کی نایاب اور نادر قلمی کتابوں کا ذخیرہ ساٹھ روپیہ میں نیلام کرادیا۔

سزا میں ہائیکورٹ سے ایک سال کی تخفیف ہوگئی اور زرجرمانہ کے عوض مزید چھ ماہ قید سخت۔ پورے دس مہینے تک برابر روزانہ ایک من گیہوں مولانا کو پیسنے پڑتے۔ والد بزرگوار کے انتقال کی وجہ سے حسرت کے بڑے بھائی سید روح الحسن وکیل حیدرآباد دکن نے زرجرمانہ مجبوراً ادا کیا۔ کیونکہ اگر ایسا نہ کرتے تو وراثۃً جو قلیل جائداد حسرت کو ترکہ میں ملی تھی اس کو بھی مجسٹریٹ علی گڈھ نیلام کرا ڈالتے۔ اس طرح گویا چھ مہینے کی مدت اور گھٹ گئی اور صرف ایک سال جیل میں رہے اور اس تمام مدت میں چکی ہی کی سخت مشقت سے سابقہ رہا۔ (باقی)

غیر ملکی ممبران ندوۃ المصنفین اور خریداران 'برہان' سے ضروری گذارش

پاکستان اور دیگر ممالک کے ممبران ادارہ کی خدمت میں پروفارما بل ارسال کئے جا رہے ہیں اُمید ہے فوری توجہ فرماکر ممنون فرمائیں گے۔ نیاز مند (منیجر رسالہ برہان دہلی)

علم بدیع کی تاریخ وتدوین

جناب اشفاق علی خاں صاحب ایڈوکیٹ شاہ جہاں پور

عربی میں علم بدیع کا سب سے پہلا مدون ابوالعباس عبداللہ بن المعتز عباسی سمجھا جاتا ہے ابی ہلال عسکری نے کتاب الاوائل میں اور حاجی خلیفہ نے کشف الظنون میں اسی کو عربی میں علم بدیع کا سب سے پہلا مدوّن بتایا ہے۔ مرحوم عباس اقبال آشتیانی اس صدی کے مستند اور بلند پایہ ایرانی ادیبوں اور محققوں میں گذرے ہیں۔ انھوں نے حدائق السحر پر ایک محققانہ مقدمہ لکھا ہے اس میں انھیں دونوں کتابوں کے حوالے سے لکھتے ہیں:۔

اوّل کسے کہ علم بدیع را برای زبان عربی مدون کردہ ابوالعباس عبداللہ بن المعتز عباسی (۲۴۷ھ - ۲۹۶ھ) است کہ کتابی کہ در فن بدیع بتاریخ سال ۲۷۴ھ نوشت وصنایعی را کہ شعرا قبل از او در اشعار خود باقتضاء طبیعت لغت وشعر بکار میبردند واسم مخصوصی نیز بآنہا نمی دادند جمع آوری نمود۔ بعد از او از طرف سایر ادبا نیز صنایع دیگری بر آنچہ ابن المعتز استخراج کردہ بود افزودہ شد۔[1]

عباس اقبال کے اس بیان سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ابن المعتز سے پہلے صنایع کے نام نہیں رکھے گئے تھے اور اس فن سے متعلق کوئی اصطلاحات وضع نہیں ہوئی تھیں۔ صنایع کی تعریف و تسمیہ کا کام ابن المعتز ہی نے کیا اور اسی نے ان کے متعلق اصطلاحاتِ فن وضع کیں۔ مولانا شبلی مرحوم اس صدی میں ہندوستان کے نامور ادیب و محقق مانے گئے ہیں وہ بھی اپنی معرکۃ الآرا تصنیف شعر العجم

---

[1] مقدمہ حدائق السحر طبع طہران صـ ط

ہیں اسی ابن المعتز کو عربی میں علم بدیع کا پہلا مدون لکھتے ہیں[1]۔ اس صدی کے مشہور مستشرق آر اے نکلسن کی بھی یہی رائے ہے۔ وہ لکھتا ہے :۔

He composed the first important work on Poetics (Kitabu'l Badi) at

میں ابن المعتز کے علم و فضل کا معترف ہوں، مجھے اس سے انکار نہیں کہ اس نے علم بدیع میں تالیف و تدوین کا کام کیا۔ لیکن میرے نزدیک وہ اس فن کا سب سے پہلا مدون نہیں ہے بلکہ اس فن کی تدوین و تشکیل اس سے پہلے ہو چکی تھی اور اس کے متعلق اصطلاحات بنانے اور صنائع کی تعریف اور اُن کے نام رکھنے کا کام پہلے ہی سے شروع ہو چکا تھا۔ ابن المعتز نے اس کام پر اضافہ کیا اور اس اعتبار سے اس کام کی بہت اہمیت ہے۔ لیکن اس کام کی تدوین و تشکیل کا بانی اول وہی خلیل بن احمد معلوم ہوتا ہے جس نے فن عروض وضع کیا۔ چنانچہ رشید وطواط حدائق السحر میں صنعت متضاد کے ذیل میں لکھتا ہے۔

"ایں صنعت چناں باشد کہ دبیر یا شاعر در نثر و نظم الفاظی آرد کہ ضد یکدیگر باشد چوں حار و بارد، نور و ظلمت، درشت و نرم، سیاہ و سپید و ایں را خلیل احمد مطابقہ خواندہ است۔"[3]

رشید کا یہ جملہ " و ایں را خلیل احمد مطابقہ خواندہ است " اس فن کی تدوین کے متعلق بڑی تحقیقی اہمیت رکھتا ہے۔ محققین کا خیال اس جملہ کی اس تحقیقی اہمیت کی طرف نہیں گیا ہے اور کسی نے علم بدیع کی تاریخ تدوین کی تحقیق کے سلسلہ میں اس جملہ سے بحث نہیں کی ہے۔ اس جملے سے بڑے اہم نتائج نکلتے ہیں۔ ان الفاظ سے یہ ضرور دریافت ہوتا ہے کہ خلیل احمد نے صنعت

---

[1] شعر العجم حصہ اول ص۔۔ مطبوعہ اعظم گڑھ

[2] Literary History of the Arabs By Reynold A. Nicholson مطبوعہ کیمبرج یونیورسٹی پریس ۱۹۲۱ء [3] حدائق السحر ص۲۴ ۔

متضاد کا نام رکھا اور وہ نام مطابقہ تھا۔ یہ دریافت محیط ہے کم سے کم اتنے انکشافات کو۔ ایک یہ کہ شعر میں متضاد الفاظ کی موجودگی سے جو کیفیت پیدا ہوتی ہے اُسے ایک صنعت کہا، دوسرا یہ کہ اس صنعت کا نام رکھا، تیسرا یہ کہ اس صنعت کی تعریف کی، لہذا نفس صنعت کا تخیل پیش کرنا اور اس تخیل کو فنی حیثیت دینا، ایک خاص صنعت کی تعریف کرنا، ایک خاص صنعت کا نام رکھنے کے لئے اصطلاح وضع کرنا کم سے کم اتنے کام خلیل سے منسوب ہوتے ہیں۔ یہی کام علم بدیع میں کئے جاتے ہیں۔ اس سے ثابت ہوا کہ کم سے کم صنعت تضاد کے متعلق خلیل نے وہی کام کئے جو علم بدیع میں کئے جاتے ہیں۔ علم بدیع کا تجزیہ کیا جائے تو وہ دو موٹے موٹے عنوانات کا مجموعہ ہے نفس صنعت کی تعریف اور ایک ایک صنعت کی علیحدہ علیحدہ تعریف و تسمیہ۔ ان دونوں عنوانوں میں جزو اور کل کا تعلق ہے۔ پہلا عنوان علم بدیع کا، عام، بنیادی اور کلی عنوان ہے جس پر فن بدیع کا وجود منحصر ہے اور جو اس فن کی اساسِ اولین ہے۔ اس عنوان کی دریافت اور اس کی تعیین و تعریف کا تعلق اس فن کی ایجاد سے ہے۔ جس شخص نے پہلی بار صنعت کا تخیل پیش کیا اور اس کی تعریف کی، چاہے اس کی مثال میں وہ کسی ایک مخصوص صنعت کے ذکر سے آگے نہ بڑھا ہو، وہ یقیناً علم بدیع کا جو بہت سی صنعتوں کا مجموعہ ہے موجد ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص پہلی بار اس طرف توجہ دلائے کہ الفاظ و معانی کے ایک خاص استعمال کو تشبیہ کہتے ہیں۔ اگر تشبیہ کو بجائے خود ایک فن فرض کر لیا جائے تو اس شخص کو فن تشبیہ کا موجد کہا جائے گا چاہے وہ تشبیہ کی مزید تفصیلات اور اس کی اقسام و امثلہ وغیرہ پیش نہ کرے۔

صنعت تضاد کی تعریف سے یہ بہر حال ثابت ہوتا ہے کہ خلیل کے ذہن میں نفس صنعت کا کوئی تخیل تھا۔ پہلی بار اسی نے یہ تخیل پیش کیا کہ نظم و نثر میں الفاظ و معانی کے استعمال سے ایک مخصوص کیفیت ایسی بھی پیدا ہوتی ہے جو لغت اور صرف و نحو وغیرہ کے شعبوں سے الگ ہے اور اس کی حیثیت "صنعت کلام" کی ہے اور اسے صنعت کہنا چاہیئے۔ جب تک وہ یہ نہ کہے یا یہ تخیل پیش نہ کرے اس کے ایک جزو "صنعت تضاد" کی تعریف و تسمیہ نہیں کر سکتا۔ اس بات کے پیش نظر وہ "صنعت" یا "علم بدیع" کا موجد ہے۔ اب رہ گئی یہ بات کہ وہ اس فن کا مدون ہے یا نہیں۔ ایجاد اور تدوین میں فرق ہے

کسی فن کے متعلق سب سے پہلے ایک عام بنیادی اور کلی نظریہ پیش کرنا اس فن کی ایجاد ہے اور اس نظریہ کے مطابق اس فن کی اکثر تفصیلات، جزئیات، شواہد وغیرہ ضبط کرنا اس فن کی تدوین ہے۔ رشید کے قول سے علم صنعت (بدیع) کے ایک جزو یعنی صنعت متضاد کی تدوین خلیل کے ہاتھوں انجام پاتی ہے۔ ایک جزو کی تدوین کی بنا پر کسی کو مدونِ فن نہیں کہا جا سکتا لیکن ذرا قیاس کی حدودِ عمل کو وسعت دیجئے تو خلیل کا عملِ تدوین ایک جزو یعنی صنعت متضاد تک محدود نہیں رہتا ہے۔ صنعت متضاد کا نام "مطابقہ" ظاہر ہے رشید کو خلیل کی کسی کتاب سے بالواسطہ یا بلا واسطہ پہنچا ہے۔ خلیل عربی ادب کا ماہر تھا۔ اس کی متعدد تصانیف ہیں جو آج ناپید[1] ہیں۔ اس کو عروض، موسیقی، لغت اور صرف و نحو سے خاص شغف تھا اور ان موضوعات پر اس کی تصانیف کا ذکر کتابوں میں خاص طور پر ملتا ہے۔ کسی بھی صنعت کا تعلق بلحاظِ موضوع، عروض، موسیقی، لغت اور صرف و نحو، لغت کے فنون سے قطعاً نہیں ہے اس لئے خلیل کی ان کتابوں میں جو ان موضوعات پر ہیں صنعت متضاد کے ذکر کا کوئی موقع نہیں ہے۔ ایک شبہ ہو سکتا ہے کہ کسی ایک فن مثلاً فن بدیع کی کسی بات کا ذکر کسی دوسرے فن مثلاً لغت کی کتاب میں ضمناً یا اتفاقیہ آسکتا ہو۔ مگر یہ جب ممکن ہے کہ وہ فن جس کی بات ضمناً مذکور ہوئی ہے پہلے سے ایجاد ہو چکا ہو۔ فن بدیع (فن صنعت) خلیل سے پہلے ایجاد نہیں ہوا تھا اور اس سے پہلے نفس صنعت کا وجود ہی سرے سے ادب میں متعین نہیں تھا ایسی صورت میں فن بدیع (فن صنعت) کے کسی جزو کا ذکر ضمناً کسی اور موضوع کی کتاب میں کیونکر ممکن ہے؟ لہذا یہ ماننا پڑیگا کہ صنعت متضاد کی تعریف اور اس کا نام خلیل کی کسی ایسی کتاب یا کسی کتاب کے ایسے جزو میں درج ہوگا جو خالصتاً اسی قسم کی خصوصیاتِ نظم و نثر (صنعتوں) کی تعریفوں اور ناموں وغیرہ پر مشتمل ہو۔ یہ بات قیاس سے

---

[1] خلیل کی کتاب العین کی نسبت ایف ایف اربتھ ناٹ لکھتا ہے:۔

A Copy of this celbreted Lixicon of work on philogy is in the Escurial Library

ص ۱۴۲ Arabic Authors کی F.F- Arbuth Not دیکھئے

بعید ہے کہ ایسی کتاب یا جزء کتاب صرف ایک صنعت متضاد تک محدود رہا ہو۔ بلکہ اس میں متعدد صنعتیں جمع کی ہوں گی۔ ان وجوہ سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ خلیل بن احمد نے صنعتوں کی تعریفیں اور ان کے نام اور ان کے متعلق اصطلاحیں وضع کیں اور ان کو جمع کر کے فن بدیع کی تدوین کی اور اسی تدوین کا ایک جزء صنعت متضاد کی تعریف وتسمیہ ہے جو رشید تک پہونچی۔ خلیل اس فن کا پہلا مدون ہے۔ عبد اللہ بن المعتز نے اس فن پر اضافہ کیا اور خلیل کی مدونہ صنعتوں کے علاوہ اور صنعتیں بھی جمع کیں۔ اس کے متعلق کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ ابن المعتز نے خلیل کی صنعتوں کے وہی نام قائم رکھے جو خلیل نے رکھے تھے یا ان کو بدل کر نئے نام رکھے۔ خیال یہ ہے کہ کچھ نام قائم رہے ہوں گے کچھ بدل گئے ہوں گے۔

اس قیاس کی تائید کہ خلیل ہی بدیع کا موجد اور پہلا مدون ہے اس سے بھی ہوتی ہے، خلیل اشعار عرب کا حافظ تھا۔ خواجہ نصیر الدین طوسی معیار الاشعار میں لکھتے ہیں "خلیل احمد کہ مستخرج عروض تازیاں است بر اکثر اشعار ایشاں واقف بودہ تغیرات آں لغت را حصار کردہ است" [۱]
اس کا تفحص معتبر اور اس کی نظر وسیع و دقیق تھی۔ اس نے لغت، صرف ونحو، عروض وغیرہ متعدد فنون کی تدوین کے سلسلہ میں اشعار عرب کے ذخائر کا بار بار جائزہ لیا، ان کو مختلف حیثیتوں سے جانچا متعدد طریقوں سے پرکھا، ان کے الفاظ ومعانی کی ایک ایک ادا پر نظر ڈالی، ایک ایک خصوصیت کا گہری نظر سے مطالعہ کیا، ایسے شخص کی نظر سے شعر کی کون سی حیثیت، کون سی خصوصیت کونسی صنعت اوجھل رہی ہوگی۔ جب ہم ایک چیز یا ایک کام متعدد جگہوں پر ایک ہی طرح بار بار دیکھتے ہیں تو ہم کو یہ بات کھٹکنے لگتی ہے کہ اس چیز یا کام کی کوئی مستقل حیثیت یا وجود ہے اور ہماری عقل کسی نہ کسی وقت اس چیز یا کام کے مستقل وجود رکھنے کا فیصلہ کر دیتی ہے جس شخص کا وقوف عربی اشعار پر اس قدر وسیع ہو، نظر میں اس قدر دقیقہ رسی ہو، طبیعت میں استخراج واستنباط کا اس قدر ملکہ ہو اور پھر بار بار اس نے شعری ذخیروں کی ناپ تول اور جانچ پرکھ کی ہو، کوئی وجہ نہیں کہ اسالیب بیان کی جن خصوصیات کا وجود ایک سے زیادہ اشعار میں یکساں اور مشترک ہو اس کی نظر ان خصوصیات

---

[۱] معیار الاشعار ص۹۔ مطبوعہ نولکشور لکھنؤ

کی یکسانی واشتراک پرنہ کی گئی ہو اور اسے اُن کے وجود کے استقلال کا احساس نہ ہوا ہو۔ اور جب اس استقلال کا احساس ہوا ہے تو اس کی عقل نے بطور خود قدرتی طور پر اُن کے وجود کے مستقل ہونے ہونے کا فیصلہ بھی کیا ہوگا اور اُن کو اشعار عرب کی ایک ادبی خصوصیت تسلیم کیا ہوگا۔ اس فیصلہ اور اذعان کے بعد فن کی شکل میں ان خصوصیات کی تدوین کی منزل کچھ بھی دور نہیں رہتی کیونکہ پھر تشکیل فن کے لئے اس فیصلہ او راذعان کا صرف اعلان ہی باقی رہ جاتا ہے۔ یہ اعلان ہی فن کی تشکیل ہے۔ بہت سی صنعتیں قدرتی ہیں اور محض طبعاً کلام میں آجاتی ہیں۔ ان کے استعمال کے لئے مدونہ فن بدیع پڑھنے کی ضرورت نہیں۔ ہر صنعت پر تکلف نہیں ہوتی ہے۔ بہت سی صنعتیں بغیر قصد اور تکلف و تصنع کے زبان سے ادا ہو جاتی ہیں۔ یہ طریقہ انسان کا ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ ایسی صنعتوں میں مثال کے طور پر صنعتِ اشتقاق، مراعاۃ النظیر، سیاقۃ الاعداد، ارسال المثل، تجاہل العارف حسن التعلیل وغیرہ کے نام لئے جا سکتے ہیں۔ عرب جاہلیت بھی ان قدرتی لسانی تقاضوں سے عاری نہ تھا۔ ان کی زبان پھوٹنے کے ساتھ اسالیبِ بیان کی اور خصوصیات کی طرح ان کے ہاں صنعتوں کا صرف بھی وقتاً فوقتاً ہوتا رہا۔ ہر زبان کی ابتدا اور انتہا میں اتنا فرق ہوتا ہے کہ ابتدا میں تصنع و تکلف بہت کم ہوتا ہے اور جو ہوتا بھی ہے وہ اکثر غیر شعوری طور پر ہوتا ہے۔ آگے چل کر اس کی تعداد میں اضافہ اور اس کے استعمال میں شعور کا دخل ہوتا جاتا ہے۔ جاہلی عرب کے شعری ذخیرے میں صنعتی خصوصیات بھی موجود تھیں ان ذخائر کو جانے دیجئے۔ خود قرآن کریم میں صنعتیں موجود ہیں۔ اشتقاق اور متضاد قرآن کریم میں بہت ہیں۔ اور بھی متعدد صنعتیں استعمال ہوئی ہیں مسلمانوں نے جہاں تک انسانی فہم ساتھ دے سکتا ہے قرآن کریم کے ظاہر و باطن دونوں کی شرح و تفسیر کی ہے۔ اس کی ایک ایک خصوصیت پر نظر ڈالی ہے۔ اس کا نکتہ نکتہ سمجھنے کی کوشش کی ہے اور جو کچھ دیکھا اور سمجھا اسے کتابوں میں محفوظ کر دیا۔ یہاں تک کہ اس کی ایک ایک خصوصیت ایک ایک مستقل فن بن گیا اس طرح قرآن کریم سے بیشمار لسانی اور غیر لسانی علوم متفرع ہو گئے۔ خود صرف و نحو کی ابتدا قرآن و حدیث کی تفہیم و تفسیر اور دین کی خدمت کے لئے کی گئی پھر یہ کب ممکن تھا کہ قرآن کریم کی صنعتی خصوصیات

کی تدوین سلمان عبداللہ بن المعتز تک چھوڑے رکھتے۔ ظاہر ہے کہ عربی ادب کے بار بار کے تفحص و تداول میں جب ایک صنعت متعدد جگہ خلیل کو ایک ہی حالت میں ملی ہوگی تو اسکو اس کے ایک ادبی خصوصیت ہونے کا خیال ضرور آیا ہوگا اور جب متعدد صنعتیں اس کو اسی طرح بار بار متنقل ملی ہونگی تو اُسے "نفس صنعت" اور ان صنعتوں کے وجود کے مستقل ہونے کا احساس ضرور ہوا ہوگا اور ان کا منجملہ خصوصیاتِ ادبی ہونا اس کے ذہن میں ضرور راسخ ہوگیا ہوگا۔ اسی رسوخ نے ان خصوصیتوں کو اس سے فن کی شکل میں جمع کرایا۔

رشید وطواط کی شہادت کی تقویت اس سے بھی ہوتی ہے۔ خلیل کے ہاں یہ خاص رجحان پایا جاتا ہے کہ وہ اصطلاحیں وضع کرنے میں مویشیوں کے لوازم و متعلقات کے ناموں سے بہت کام لیتا ہے اس نے عروضی اصطلاحوں کے لئے اکثر انھیں لوازم و متعلقات کے نام اختیار کئے ہیں مثلاً زحاف عضب میں عضب کے معنیٰ ہیں بکری کا سینگ توڑ ڈالنا' تغیر خزم میں خزم کے معنی ہیں اونٹ کے نتھنوں کے درمیان حلقہ ڈالکر نکیل باندھنا' بحر رجز میں رجز کے معنیٰ ہیں اونٹ کا مرض سے کانپنا چھوٹا ہودج وغیرہ' زحاف جب میں جب کے معنی ہیں خصی کرنا۔ المعجم میں محمد بن قیس کے یہ الفاظ پڑھئے:۔

"مطابقہ دراصل مقابلہ چیزی ست بمثل آں' و طباق الخیل آنست کہ اسپ در رفتار پای بجای دست ہند' و در صنعت سخن مقابلہ اشیاء متضاد را مطابقہ خوانند از آں روی کی (ضدّاں) مثلان اند در ضدیت[1]۔

خلیل نے صنعتِ مطابقہ کا نام اپنے رجحان کے مطابق عربوں کے اسی محاورۂ طباق الخیل سے اخذ کیا ہے خلیل کی اس اصطلاح کو لغوی معنوں سے مطابق کرنے کی توجیہہ جو ابن قیس نے کی ہے صحیح نہیں کیونکہ متضاد چیزیں لفظوں اور معنوں کی کسی بھی کھینچ تان سے ایک دوسرے کے مثل نہیں کہی جاسکتیں۔ خلیل نے مطابقہ سے تضاد ہی کا مفہوم لیا ہے۔ مگر یہ مفہوم طباق الخیل کے محاورہ میں ہاتھ اور پاؤں کے تضاد سے لیا ہے۔ مطابقہ کے لغوی معنوں سے نہیں لیا ہے۔

---

[1] المعجم فی معاییر اشعار العجم طبع طہران ص ۳۴۴

ادبیات

غزل

جناب آلم مظفر نگری

ہر ساز محبت ہے اندازِ کلام اُن کا　　　مضرابِ غمِ دل سے سنتا ہوں پیام اُن کا
آتی ہے ہنسی مجھ کو اس شورۂ دل پر　　　رودادِ محبت میں آئے کہیں نام اُن کا
تنویرِ رُخِ زیبا سمجھے تھے جسے موسیٰ　　　وہ طور کی چوٹی پر تھا جلوۂ عام اُن کا
سب حسن کے جلوؤں میں معنیٔ محبت ہیں　　　ہے ان کی زباں میری اور میرا کلام اُن کا
سننے کے لیے جس کو ذرّاتِ جہاں چپ ہیں　　　باقی لبِ ہستی پر ہے کوئی پیام اُن کا
پہنچے نہیں منزل پر اب تک یہ مہ و انجم　　　بے ضابطہ ہو شاید یہ ذوقِ خرام اُن کا

قطعہ

نظروں سے جو پیتے ہیں میخانۂ فطرت میں　　　یہ کاہکشاں مینا یہ چاند ہے جام اُن کا
ہر لغزشِ مستی پر رہ رہ کے سنبھلتے ہیں　　　سرمستِ خودی رہنا ہے شرب مدام اُن کا
جمتی ہی نہیں نظریں عنوانِ تجلّی پر　　　در پردہ ہی رہتا ہے ہر جلوۂ بام اُن کا
ہے صبح کے جلوؤں میں رَد بادۂ عرفاں کی　　　اک عالمِ مستی ہے یہ وقتِ خرام اُن کا

آ آ کے آلم مجھ تک ہوتی ہے اجل واپس
کرنا ہے ابھی شاید مجھ کو کوئی کام اُن کا

وہ مجاہد ۔ حفظ الرحمٰن

۸۲ ھ ۱۳

از جناب محمودؔ مرادآبادی ۔ ایم اے ۔ بی ٹی

حفظِ رحمٰن کہ تھا ہند کو بھاتا ۔ نہ رہا
اس طرح اٹھا کہ شرمندۂ ماتا نہ رہا

تا کجے سازِ مناجات پہ گاتا ۔ نہ رہا
تا کجا نغمۂ توحید سناتا ۔ نہ رہا

ایک عالِم کہ جہالت کو مٹاتا ۔ نہ رہا
اک مدبّر کہ رہِ راست دکھاتا ۔ نہ رہا

جس کا تھا قوم کے ہر فرد سے ناتا ۔ نہ رہا
وہ جو ہم سب کو بُرائی سے بچاتا ۔ نہ رہا

وہ کہ جو روشنیٔ حق کو بڑھاتا ۔ نہ رہا
وہ جو تاریکیٔ باطل کو مٹاتا ۔ نہ رہا

سرکشی کو جو بہر طور دباتا ۔ نہ رہا
وہ جو باغی کو وفادار بناتا ۔ نہ رہا

جو حقیقت کو سرِ مو نہ چھپاتا ۔ نہ رہا
وہ جو تقریر کی تاثیر دکھاتا ۔ نہ رہا

جو پئے مسلم و سکھ سینہ سپر تھا گم ہے
وہ جو ہندو کے لئے خون بہاتا ۔ نہ رہا

کیا وہ اربابِ فضیلت میں کسی سے کم تھا
کیا وہ بزمِ ادب و علم سجاتا ۔ نہ رہا

کوئی اردو کی حمایت کو اٹھیگا اب کیوں
وہ جو اس کے لئے آواز اٹھاتا ۔ نہ رہا

اُس نے کب درسِ اخوت میں تغافل برتا
کیا وہ پیغامِ مساوات سناتا ۔ نہ رہا

اس نے بیداریٔ انساں کے لئے کیا نہ کیا
کیا وہ خوابیدہ مسلماں کو جگاتا ۔ نہ رہا

کیوں نہ اس مردِ مجاہد کے لئے سب تڑپیں
وہ جو بیگانوں کو بھی اپنا بناتا ۔ نہ رہا

عالمِ بے بدل و رہبرِ دین و دنیا
شدّتِ غم سے یہ لکھا نہیں جاتا ۔ نہ رہا

کس سے پوچھو گے اب حالاتِ زمانہ محمودؔ
وہ جو رفتارِ مہ و سال بتاتا ۔ نہ رہا

تبصرے

Ash-Shafi'i's Risalah: Basic Ideas. از ڈاکٹر خلیل سمعان تقطیع متوسط ضخامت ۹۰ صفحات۔ ٹائپ اعلیٰ اور روشن۔ قیمت پانچ روپے۔ پتہ: شیخ محمد اشرف کشمیری بازار۔ لاہور (پاکستان)

"الرسالہ" امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی مشہور تصنیف ہے جس میں امام عالی مقام نے پہلی مرتبہ فقہ و حدیث کے اصول باضابطہ طور پر مرتب کئے ہیں اور بعد میں ان دونوں فنون پر جو کچھ کام ہوا ہے اس کی عمارت اسی بنیاد پر اٹھائی گئی ہے۔ زیر تبصرہ کتاب جو مشہور مستشرق آرتھر جیفرے کی یادگار میں شائع کی گئی ہے۔ الرسالہ کے بنیادی مباحث جو کتاب و سنت، اجماع اور قیاس اور ناسخ و منسوخ کی بحث سے متعلق ہیں ان کا ملخص انگریزی ترجمہ پر مشتمل ہے۔ ترجمہ شگفتہ، سلیس اور صحیح و دیانت دارانہ ہے۔ شروع میں امام شافعی کے مختصر حالات اور اُن کے علمی کارناموں کا خصوصاً الرسالہ کا تعارف ہے۔ دیباچہ میں فاضل مترجم نے یہ عجیب بات لکھی ہے کہ "چونکہ میں مسلمان نہیں ہوں اس لئے الرسالہ کے موضوع بحث کے متعلق کچھ کہنے سے اجتناب کرتا ہوں" معلوم نہیں موصوف کو یہ خیال کس طرح پیدا ہوا جبکہ بیسیوں غیر مسلم علماء نے اسلامیات نے اسلامی علوم و فنون سے متعلق خوب کھل کر اور آزادی سے بحث کی ہے اور ان کی کاوشوں کی داد خود مسلمانوں نے دی ہے۔ بہرحال اس ترجمہ سے یہ بڑا فائدہ ہوا کہ انگریزی داں حضرات اصول فقہ و حدیث کے بنیادی مسائل سے براہ راست واقف ہو سکتے۔

Key to the door از کیپٹن طارق سفینہ پریس تقطیع کلاں ضخامت ۵۸ صفحات ٹائپ اور کاغذ اعلیٰ۔ قیمت مجلد 7.50 پتہ انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک کلچر۔ کلب روڈ۔ لاہور۔

بقول جسٹس ایس اے رحمٰن کے جنھوں نے پیش لفظ لکھا ہے یہ کتاب دراصل مصنف کا

ایک روحانی سفرنامہ ہے جو دیکھنے میں سوانح عمری ہے۔ پڑھنے میں ناول کا لطف آتا ہے لیکن یہ بصیرت افروز اور معلومات افزا حقائق و واقعات سے معمور۔ فاضل مصنف ۱۸۸۸ء میں انگلستان کے ایک نہایت متمول اور معزز خاندان میں پیدا ہوئے۔ پرورش بڑے لاڈ پیار سے اور تعلیم اعلیٰ سے اعلیٰ بڑے اہتمام سے ہوئی۔ گھر کا ماحول مذہبی تھا اس لئے مذہب عیسائیت سے لگاؤ ہونا قدرتی بات تھی۔ مگر دماغ روشن اور طبیعت جویا تھی اس لئے خوب سے خوب ترکی جستجو میں نکل پڑی۔ پہلے تو خود اپنے آبائی اور وطنی مذہب کا گہری نظر سے مطالعہ کیا۔ اس کی تاریخ پڑھی، اس کے پیشواؤں اور اُن کی سوسائٹی کو جانچا اور پرکھا۔ مگر جب یہاں سیری نہ ہوئی تو فلسفیانہ افکار و نظریات اور مذاہب عالم کا جائزہ لیا۔ اس سلسلہ کے لوگوں سے تبادلۂ خیالات کیا۔ مشرق اور مغرب کی خاک چھانی۔ گھاٹ گھاٹ کا پانی پیا مگر تشنگی کے بجھنے کا سامان کہیں میسر نہ تھا۔ آخر ایک چینی مسلمان سے ایک سفر میں ملاقات ہوئی اور اسے موصوف کے دردِ طلب و جستجو کا حال معلوم ہوا تو اُس نے موصوف کو قرآن مجید کا ایک انگریزی ترجمہ اور اسلامی تاریخ و فلسفہ پر چند کتابوں کا ایک بنڈل نذر کر دیا۔ بحری جہاز کا سفر کسی قدر طویل، خوشگوار اور پرسکون تھا۔ اس لئے راہِ حق کے اس مسافر نے فرصت سے فائدہ اٹھا کر یہ ترجمہ اور کتابیں سب پڑھ ڈالیں اور اب جیسے کسی نے یکایک آنکھوں سے پردہ اُٹھا دیا اور مسافر کی منزلِ مقصود اُسے مل گئی۔ انھوں نے فوراً اسلام قبول کر لیا۔ لیکن اپنے ماحول اور بعض مصالح کی بنا پر اس کا اعلان نہیں کیا۔ پچاس برس کے بعد اپنے ایک دوست ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی سے مشورہ کے بعد اعلان کیا اور چونکہ یہ گوہر مقصود بحری سفر میں ہاتھ آیا تھا اس لئے ڈاکٹر صاحب نے اسلامی نام سفینہ تجویز کیا۔ پھر مؤنث کے اشتباہ سے بچنے کے لئے اس پر طارق کے لفظ کا اضافہ کر لیا اس طرح مصنف کو "دروازہ کی کنجی" مل گئی۔ یہ پوری داستان بڑے شگفتہ، موثر اور جامع انداز میں بیان کی گئی ہے جس میں مختلف ملکوں کے تہذیبی و تمدنی حالات، مذاہب عالم اور جدید مکاتب فکر کی تاریخ اور اُن پر تبصرہ بھی ہے اور مسلمانوں کے سیاسی علمی اور تمدنی کارناموں اور یورپ پر اُن کے احسانات کا ولولہ انگیز تذکرہ بھی۔ پھر کتاب کا آخری باب عجیب و غریب ہے اس میں فاضل مصنف نے چشم تصور سے اب سے پچاس برس بعد (۱۹۹۹ء) کی دنیا کو دیکھا ہے جبکہ اسلام عالم کی سب سے بڑی

طاقت ہوگا پوری دنیا کے لئے ایک عظیم الشان اسلامی یونیورسٹی اور ایک عالمگیر تجارتی دولت مشترکہ قائم ہوگی اسلامی تہذیب عام ہوگی اور شر خیر سے مغلوب ہوگا۔ غرضکہ بڑی فکر انگیز بصیرت افروز اما تر آفریں کتاب ہے۔ مسلم اور غیر مسلم ارباب ذوق کو اس کا ضرور مطالعہ کرنا چاہیئے۔ صفحہ ۱۵۰ پر مصنف نے ایک حدیث طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم و مسلمۃ کا ترجمہ درج کیا ہے لیکن غلطی سے اسے قرآن کی آیت لکھ گئے ہیں۔ آئندہ ایڈیشن میں اس کی تصحیح ہوجانی چاہیئے۔

Islam our Choice ۔ مرتبہ ڈاکٹر ایس اے خلوصی تقطیع خورد ضخامت ۴۰۰ صفحات ٹائپ اور کاغذ اعلیٰ قیمت دس روپے۔ پتہ: عزیز منزل۔ براندرتھ روڈ۔ لاہور ۷۔ (مغربی پاکستان)

"دی اسلامک ریویو" جو لندن کے ووکنگ مسلم مشن کا مشہور ماہوار میگزین ہے اس میں سالہائے دراز سے وقتاً فوقتاً اُن مغربی مردوں اور عورتوں کے بیانات شائع ہوتے رہتے ہیں جو توفیق خداوندی سے اسلام قبول کر لیتے ہیں۔ ان بیانات میں یہ حضرات بتاتے ہیں کہ انھوں نے اسلام کیوں قبول کیا؟ اس کتاب میں اسی قسم کے بیانات کو اچھی خاصی تعداد میں مع ان حضرات کی تصاویر اور ان کی مختصر سوانح عمری کے یکجا کر دیا گیا ہے۔ مزید افادیت کے لئے ان نومسلم حضرات کے علاوہ کارلائل، گوئٹے۔ ایچ جی ویلز برنارڈ شا اور ٹوئن بی وغیرہم ایسے اکابر غرب نے اسلام یا پیغمبر اسلامؐ کی نسبت جو کچھ از راہِ عقیدت لکھا ہے اس کے اقتباسات بھی نقل کر دیئے گئے ہیں۔ شروع کے متعدد ابواب میں ایک ایک مستقل عنوان کے تحت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت مقدسہ۔ اسلام کیا ہے؟۔ اسلام کی فتوحات۔ اسلامی تہذیب و ثقافت اور یورپ کی موجودہ بیداری میں اس کا دخل اور اثر۔ ان سب پر مختصر مگر مدلل اور بصیرت افروز گفتگو کی گئی ہے۔ ضرورت ہے کہ اس کتاب کا مختلف زبانوں میں ترجمہ کر کے اسے زیادہ سے زیادہ شائع کیا جائے۔ نومسلم خواتین و رجال نے اپنے اسلام قبول کرنے کے جو وجوہ بیان کئے ہیں وہ خاص طور پر بڑے ولولہ انگیز اور سبق آموز ہیں۔

مجموعہ رسائل حضرت شاہ رفیع الدین محدث دہلویؒ ۔ مرتبہ مولانا عبدالحمید سواتی۔ تقطیع کلاں ضخامت ۱۳۰ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت دو روپیہ۔ پتہ: مدرسہ نصرت العلوم

نزد گھنٹہ گھر گوجرانوالہ۔

حضرت شاہ رفیع الدینؒ اپنے والد بزرگوار حضرت شاہ ولی اللہ الدہلوی اور برادران گرامی مرتبت کی طرح اکابر علماء و محدثین میں سے تھے۔ یوں تو یہ پورا خاندان آفتاب و ماہتاب تھا لیکن پھر بھی اپنے خاص ذوق کے باعث ہر ایک کی علمی خصوصیات و ممیزات جدا جدا تھے۔ چنانچہ حضرت شاہ رفیع الدینؒ کی خصوصیت مسائل و مباحث میں دقتِ نظر، منطقی پیرایہ بیان اور عبارت کا قلّ و دلّ ہونا ہے۔ اگرچہ شاہ صاحب کے اوقات کا اکثر و بیشتر حصّہ درس و تعلیم اور سلوک و معرفت کی تلقین و ارشاد میں بسر ہوتا تھا مگر پھر بھی اردو ترجمہ قرآن کے علاوہ چند مختصر کتابیں اور رسالے بھی آپ کی یادگار ہیں۔ چنانچہ یہ کتاب آپ کے دس رسائل پر مشتمل ہے۔ ان میں سے اول الذکر آٹھ رسائل اذان نماز۔ حملۃ العرش۔ چند صوفیانہ رباعیات کی شرح۔ بیعت کی قسمیں۔ حضرت غوث اعظم کی ایک نظم جس میں چالیس کاف آئے ہیں، ان کی شرح اسی طرح خواجہ غریب نواز محمد گیسو دراز نے ایک عجیب چیستاں قسم کا رسالہ برہان العاشقین کے نام سے لکھا تھا اس کی شرح اور ایک رسالہ نذور بزرگان پر مشتمل ہیں۔ آخر کے دو رسالوں میں شاہ صاحب کے کچھ فتاویٰ اور بعض سوالات کے جوابات مذکور ہیں۔ یہ سب رسائل عوام کے کام کے ہرگز نہیں ہیں۔ خالص علمی قسم کے ہیں اور اُن میں بھی حقائق واقعہ سے زیادہ اسرار و رموز اور صوفیانہ دقیقہ سنجی کا رنگ زیادہ نمایاں ہے۔ جوابات میں مزامیر اور سماع کے وقت وجد و رقص سے متعلق سوال کے جواب میں شاہ صاحب نے رقص و وجد کرنے والوں کی طرف سے جو دفاع کیا ہے ہم اس سے متفق نہیں ہیں شریعت کے احکام قطعی ہیں ان میں اس طرح کی تاویل کی گنجائش نہیں۔ لائق مرتب نے ان رسائل کو بڑی قابلیت اور محنت سے مرتب کیا ہے۔ شروع میں شاہ صاحب کے حالات و سوانح اور اُن کے کارناموں کا معلومات افزا تذکرہ چودہ صفحات میں ہے اور اس کے علاوہ جا بجا بڑے مفید حواشی بھی ہیں۔ اس طرح یہ کتاب خاص طور پر اہلِ علم کے مطالعہ کے لائق ہے۔

Registered. No. D. 183

ستمبر ۱۹۶۲ء

برُہان

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی، مذہبی اور ادبی ماہنامہ

"برُہان" کا شمار اوّل درجے کے علمی، مذہبی اور ادبی رسالوں میں ہوتا ہے اس کے گلدستے میں نفیس اور بہترین مضمونوں کے پھول بڑے سلیقے سے سجائے جاتے ہیں۔ نونہالانِ قوم کی ذہنی تربیت کا قالب درست کرنے میں "برُہان" کی قلم کاریوں کا بہت بڑا دخل ہے۔ اسکے مقالات سنجیدگی، متانت اور زورِ قلم کا لاجواب نمونہ ہوتے ہیں۔ اگر آپ مذہب و تاریخ کی قدیم حقیقتوں کو علم و تحقیق کی جدید روشنی میں دیکھنا چاہتے ہیں تو ہم آپ سے برُہان کے مطالعے کی سفارش کرتے ہیں، یہ علمی اور تحقیقی ماہنامہ اکیس ۲۱ سال سے پابندیِ وقت کے ساتھ اس طرح شائع ہوتا ہے کہ آج تک ایک دن کی تاخیر نہیں ہوئی۔

"برہان" کے مطالعہ سے آپ کو "ندوۃ المصنفین" اور اُس کی مطبوعات کی تفصیل بھی معلوم ہوتی رہے گی، آپ اگر اس ادارے کے حلقۂ معاونین میں شامل ہو جائیں گے تو برُہان کے علاوہ اُس کی مطبوعات بھی آپ کی خدمت میں پیش کی جائیں گی۔

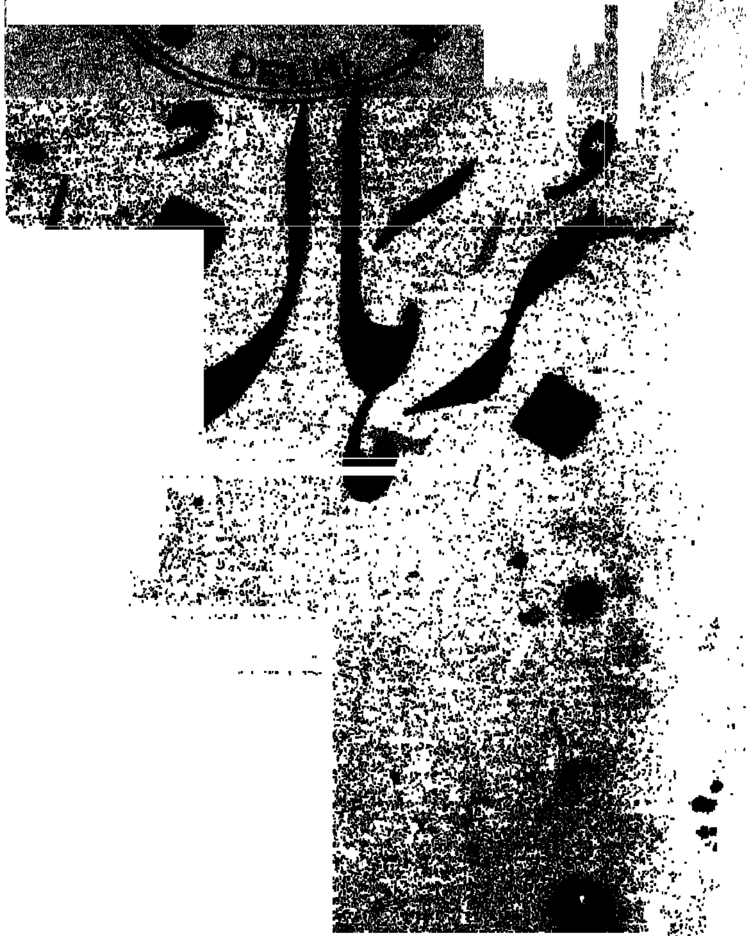
صرف "برہان" کی سالانہ قیمت چھ روپے ۔ دُوسرے مُلکوں سے گیارہ شلنگ

حلقۂ معاونین کی کم سے کم سالانہ فیس تیس ۳۰ روپے

مزید تفصیل دفتر سے معلوم کیجیے

برُہان آفس اُردو بازار جامع مسجد دہلی

حکیم مولوی محمد ظفر احمد پرنٹر و پبلشر نے الجمعیۃ پریس دہلی میں طبع کرا کر دفتر برہان دہلی سے شائع کیا



بُرہان

جلد ۴۹ | جمادی الاولیٰ ۱۳۸۲ھ مطابق اکتوبر ۱۹۶۲ء | شمارہ ۴

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

عتیق الرحمٰن عثمانی

افسوس ہے کہ مخدومی جناب مولوی محمد عبدالرحمٰن خاں صاحب صدر حیدرآباد اکاڈمی کی رحلت پر یہ کلمات تعزیت بہت تاخیر سے پیش کئے جا رہے ہیں۔ مرحوم اپنے وقت کے بہت بڑے فاضل، علوم جدیدہ کے محقق، ماہر فلکیات اور بہت سی قابل قدر انگریزی اور اردو کتابوں کے مصنف تھے۔ ندوۃ المصنفین سے نہایت گہرا اور مخلصانہ ربط و تعلق رکھتے تھے اور ہمیشہ اپنے قیمتی مشوروں سے نوازتے رہتے تھے۔ ۱۹۴۲ء میں ادارے کے تعارف اور اس کے حلقوں کی توسیع کے سلسلہ میں حیدرآباد جانا ہوا تو جن بزرگوں نے اس خدمت میں بیش از بیش حصہ لیا تھا اُن میں مرحوم کا نام سرفہرست تھا، اس کے علاوہ انھوں نے اپنی بعض گراں قدر تالیفات کے مسودے بھی کسی معاوضے کے بغیر "ندوۃ المصنفین" کے حوالے کر دیئے، چنانچہ "قرونِ وسطیٰ کے مسلمانوں کی علمی خدمات" "تاریخ اسلام پر ایک طائرانہ نظر" اور "تحفۃ النظّار" (خلاصہ سفرنامہ ابن بطوطہ) جو مرحوم کی کی نہایت مفید، تحقیقی اور اہم تالیفات ہیں اسی ادارے سے شائع ہوئی ہیں۔

اس صدی کے شروع میں "جامعہ عثمانیہ" کے قیام کا جو خواب دکن کے اربابِ علم و فضل نے دیکھا تھا اس کی تعبیر میں جتنا عملی حصہ خاں صاحب مرحوم کا تھا کسی دوسرے کا کم ہی ہوگا۔ مرحوم کم و بیش پچیس سال تک اس عظیم الشان ادارے کے نہ صرف صدر رہے بلکہ اپنے خلوص، محنت و دیانت، عزم و ہمت اور بے پناہ جذبۂ عمل سے اس میں زندگی کی رُوح پھونک دی، پھر وہ وقت بھی آیا کہ جامعہ کے تمام قدیم و جدید شعبوں میں اُردو کو ذریعۂ تعلیم بنانے والا یہ فاضلِ اجل حیدرآباد کے جاگیردارانہ نظام کی سازشوں کا شکار ہو کر گوشہ نشین ہو گیا اور رفتہ رفتہ اس کے کارنامے طاقِ نسیاں کی نذر ہو گئے۔ مگر گردشِ لیل و نہار کی ستم ظریفی بھی قابلِ ملاحظہ ہے کہ ۱۹۴۸ء کے انقلاب کی آندھی اپنی تمام ہلاکت خیزیوں کے ساتھ آئی اور جامعہ عثمانیہ کی تمام بنیادی

خصوصیتوں کو خس وخاشاک کی طرح بہا کرلے گئی ٗ انقلاب ! اے انقلاب ! خاں صاحب مرحوم اگرچہ آج ہم میں نہیں ہیں اور جامعہ عثمانیہ بھی اپنی خصوصیات کے اعتبار سے مرحوم ہوچکی ہے مگر اُن کے شاندار تعمیری کارنامے جو اُنھوں نے اپنے سیکڑوں شاگردوں اور فیض پانے والے اصحابِ علم کی ذہنی اور دماغی تربیت کے لئے انجام دیئے ہیں عبرت کدۂ دکن کی لوح پر ہمیشہ ثبت رہیں گے اور زمانے کا کوئی انقلاب اُن کو مٹا نہیں سکے گا۔ رحمہُ اللہُ رحمۃً واسعۃً

اسی طرح کا دوسرا حادثہ نواب مقصود جنگ مولانا حکیم مقصود علی خاں صاحب کا پیش آیا مرحوم ایک طبیب حاذق، ممتاز عالم دین اور بہترین خطیب مُقرِر تھے۔ زندگی کا بڑا حصہ حیدرآباد میں بسر کیا اور کوئی شبہ نہیں کہ بڑی شان سے بسر کیا، ہوش مندی، معاملہ فہمی، صاف گوئی، جرأتِ حق اور پاسِ وضع میں اپنا جواب نہیں رکھتے تھے، نظام دکن کے طبیب خصوصی اور مصاحبِ خاص ہونے کے باوجود حیدرآباد کی عوامی زندگی میں بھی پوری طرح دخیل تھے، ہر اجتماعی کام میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیتے تھے اور ہر طبقے میں اُن کی رائے کا وزن محسوس کیا جاتا تھا یہی وجہ ہے کہ ریاست کے ختم ہونے کے بعد بھی اُن کے مقامِ عظمت میں کوئی فرق نہیں آیا تھا عمر بھر طبِ یونانی کی بے لوث خدمت کرتے رہے، جہاں تک دکن کا تعلق ہے سچ تو یہ ہے ان کی سرگرمیوں سے اس فن کے تنِ بے جان میں روحِ تازہ آگئی تھی، حیدرآباد کا طبیہ کالج اور انجمن اسلامیہ اُن کی زندگی کے شاندار تعمیری کارنامے ہیں اور جب تک یہ ادارے قائم ہیں اُن کے جذبۂ خدمتِ خلق پر گواہی دیتے رہیں گے "دارالعلوم دیوبند" "جمعیۃ علمارِ ہند" اور "ندوۃ المصنفین" سے بھی ربطِ خاص رکھتے تھے، پیرانہ سالی، ضعیفی اور معذوری کے باوجود طویل سفر کی صعوبتیں برداشت کرتے تھے اور دارالعلوم کی مجلسِ شوریٰ کی کارروائیوں میں جوانوں کی طرح حصہ لیتے تھے اور اُن کے تجربے خلوص اور حُسنِ تدبّر سے بہت سے نازک اور اُلجھے ہوئے مسئلوں میں مدد ملتی تھی۔

۱۹۵۰ء میں حیدرآباد میں جمعیۃ علمارِ ہند کا جو تاریخی اجلاس ہوا تھا اس کی کامیابی مرحوم ہی کی جدوجہد اور اثر ورسوخ کی رہینِ منت تھی، صدر استقبالیہ کی حیثیت سے مرحوم نے اس اجتماع میں جو خطبہ پڑھا تھا اُس سے ان کے علمی پایہ اور سیاسی بصیرت کا بخوبی اندازہ ہوسکتا ہے۔

راسخ العقیدہ قدیم عالم دین ہونے کے باوجود وقت کے تقاضوں کو بھی خوب پہچانتے تھے۔ یہی وجہ ہے "ندوۃ المصنفین" کی خدمات کو بڑی قدر و منزلت کی نظر سے دیکھتے تھے اور شوق و ذوق سے اس کی خدمت کرتے تھے۔ اب سے اٹھارہ سال پہلے ادارے کے کام کے سلسلے میں حیدرآباد جانا ہوا تو حکیم صاحب مرحوم نے بڑی محبت و شفقت سے ہماری حوصلا افزائی فرمائی تھی۔ جگہ جگہ خود تشریف لے جاتے تھے اور ادارے کے مقاصد کی اہمیت واضح کرتے تھے، اس زمانے کے اسٹیٹ کے وزیر اعظم نواب صاحب چھتاری اور فائنس منسٹر غلام محمد صاحب مرحوم ہی کے واسطے سے تفصیلی ملاقاتیں ہوئی تھیں۔ اللہ تعالیٰ ان کے مراتب بلند فرمائے۔ اب اس وضع و انداز کے بزرگوں کو آنکھیں ڈھونڈتی ہی رہیں گی۔

مونٹ ریل سے مولانا سعید احمد کا جو تازہ مکتوب راقم الحروف کے نام آیا ہے اگرچہ وہ نجی ہے مگر اس کا ایک ٹکڑا اس لئے شائع کیا جا رہا ہے کہ قارئین بُرہان کا ربط مولانا سے اسی طرح قائم رہے اور مولانا اُن کے ذائقہ کو بدلنے کی کوشش نہ فرمائیں۔

ابھی آپ کا خط ملا۔ علالت کا حال معلوم ہو کر بڑی تشویش ہوگئی۔ میں نے آپ سے وہاں بھی کہا تھا اور اب پھر میں آپ کو تاکید کرتا ہوں کہ تمام کام چھوڑ کر مقدم یہ ہے کہ آپ آل انڈیا میڈیکل انسٹی ٹیوٹ میں اپنا مکمل میڈیکل امتحان کرائیے اور پھر جو کچھ وہ لوگ کہیں اس پر عمل کیجئے اس کے بعد نینی تال وغیرہ کا قصد کرنا مفید ہوگا۔ خدا کے فضل و کرم سے آپ کے قویٰ بہت اچھے ہیں، کثرتِ کار، ہجومِ مشاغل اور آلام روزگار کی وجہ سے صحت کے نظام میں جہاں کہیں خرابی آگئی ہوگی میڈیکل امتحان سے اس کا سراغ مل جائے گا اور اس کی دیکھ بھال شروع ابھی سے کر لی جائے گی تو مکمل اطمینان ہو جائے گا۔ بھائی حفظ الرحمٰن اسی بے پروائی کا شکار ہوگئے۔ اسے بہت ضروری سمجھئے اور فوراً امتحان کرائیے خودکشی بلاواسطہ ہو یا بالواسطہ بہرحال حرام ہے۔ مجھکو تو واقعہ یہ ہے یہاں آکر پتہ چلا کہ صحت، حسن اور جوانی کیا چیز ہے۔ جسے دیکھئے سرخ و سفید، شگفتہ و شاداب، تندرست و توانا، آب و ہوا بہترین، غذائیں اعلیٰ اور خالص، نہ مچھر نہ مکھی نہ مٹی نہ دھواں نہ گرد و غبار نہ کہیں غلاظت نہ گندگی، ہر چیز ٹپ ٹاپ اور صاف ستھری، زندگی کا معیار اتنا اونچا ہے کہ یونیورسٹی کا ایک ایک طالب علم بھی اپنے کمرہ میں ٹیلیفون، ریڈیو سٹ، ریفریجریٹر، برقی چولھے، ہیٹر اور صوفہ سٹ رکھتا ہے اور اس کے غسل خانہ میں بیک وقت سرد و گرم پانی کے نل ہوتے ہیں۔ بڑی بڑی کاروں کا کوئی حد و حساب اور شمار ہی نہیں ہے۔ چپراسی، بہرا، خانساماں اور مزدور و قلی کا کہیں وجود نہیں ہر شخص اپنا کام خود کرتا ہے، یونیورسٹی میں چائے کی ایک پیالی بھی درکار ہوتی ہے تو بڑے سے بڑا پروفیسر خود کھانے کے کمرہ میں جاکر چائے بنائے گا اور خود پیالی دھو دھا اور کپڑے سے پونچھ کر الماری میں رکھیگا۔

حکیم محمد اسماعیل صاحب کے انتقال کی خبر سے بڑا صدمہ ہوا، مرحوم نے بڑی تکالیف اٹھائیں، اللہ تعالیٰ مغفرت فرمائے۔ میرا یہاں کام ۱۵ اپریل تک ختم ہو جائے گا۔ اس طرح خدا نے چاہا تو اپریل ۶۹ء

۶۹ء کے آخری یا مئی کے پہلے ہفتہ میں واپس پہونچ جاؤں گا۔ انسٹی ٹیوٹ کی لائبریری بڑی شاندار ہے۔ صرف اسلامیات پر اور وہ بھی صرف مطبوعہ کتابیں بیس ہزار سے زیادہ ہیں اور تعداد برابر بڑھ رہی ہے۔ علی گڑھ میں میرا مطالعہ بہت کم رہ گیا تھا۔ اس موقع سے فائدہ اٹھا کر مختلف فنون کا مطالعہ خوب کر رہا ہوں۔ یہاں بڑی بات یہ ہے کہ آپ کتنا ہی کام کریجئے تھکن بالکل نہیں ہوتی اور نہ جی گھبراتا ہے اس لئے اس زمانہ میں کتاب تو کوئی نہ لکھی جا سکے گی۔ البتہ کئی کتابوں کا مواد جمع ہو جائے گا اور اس

مذہب کا تقابلی مطالعہ ۔ کیوں اور کس طرح

از

ڈاکٹر ولفرڈ کینٹول اسمتھ ۔ صدر شعبۂ دراسیاتِ اسلامیہ ۔ جامعہ میک گل مانٹریال (کنیڈا)

مترجمہ

جناب سید مبارز الدین صاحب رفعت وجناب ڈاکٹر ابو نصر محمد صاحب خالدی

[محترم ڈاکٹر ولفرڈ کینٹول اسمتھ نے اپنا یہ مقالہ طالب علموں یا عام قاریوں کے لئے نہیں بلکہ متکلموں، فلسفیوں اور غور وفکر کرنے والوں کے لئے سپرد قلم کیا ہے۔ اس لئے قدرتاً الفاظ ایسے استعمال کئے ہیں جو متکلموں میں معروف ہیں اور اسلوب ایسا اختیار کیا ہے جس سے مفکر مانوس ہیں۔ ہم نے ان کے اس اہم مقالے کے ترجمہ میں ان کے خیالات کی ترجمانی کی کوشش کی ہے، ان کی شرح و تعبیر نہیں کی ہے۔ توضیحی ترجمانی سے ہمارے ترجمہ میں روانی، سادگی وسلاست ضرور بڑھ جاتی لیکن اسی درجہ مصنف کے افکار و آراء میں مترجموں کے خیالات کی آمیزش بھی ہو جاتی۔ ایسی آمیزش ہمیں گوارا نہ ہوئی ۔ یہ بھی پیش نظر رہے کہ مصنف کے ہر خیال سے مترجموں کا ہر طرح متفق ہونا ضروری ہے اور نہ ان سے پوری طرح مختلف ہونا۔ ہمارا یہ خیال ضرور ہے کہ مصنفِ علام نے جو کچھ لکھا ہے وہ ہمارے لئے قابلِ غور و بحث ضرور ہے ۔ مترجمین]

"انسائیکلو پیڈیا آف ریلیجن اینڈ ایتھکس" کی تیرہ جلدیں (۱۹۰۸-۱۹۲۱ء اور حال میں اس کی دوبارہ اشاعت) ایک کارنامہ ہے جس سے کوئی شخص متاثر ہوئے بغیر

نہیں رہ سکتا[۴]۔ یہ کتاب معلومات کا ایک بیش بہا مخزن ہے۔ اس حیثیت سے دنیا کی مذہبی تاریخ کے تمام محتاط طالب علموں کے لئے اس سے رجوع ہونا ناگزیر ہے۔ صرف اتنا ہی نہیں اس کو ایک علامت بھی قرار دیا جا سکتا ہے۔ پیشِ نظر موضوع کے سلسلہ میں اس کتاب کو میں[۵] مغربی علمی تبحر کے پہلے مرحلہ کی انتہا کو نشان زد کرنے والی چیز بھی قرار دیتا ہوں۔ پہلے مرحلے میں واقعات وحقائق فراہم کیے گئے۔ انہیں مرتب کیا گیا اور پھر ان کا تجزیہ کیا گیا۔ کہا جا سکتا ہے کہ یہ مرحلہ "عہدِ دریافت" کے ساتھ ہی شروع ہوا۔ اس وقت مغربی نصرانیوں نے اپنی دنیا سے ابھی ابھی قدم باہر نکالا تھا۔ وہ ڈھونڈتے اور کھوج لگاتے ہوئے باقی دنیا تک پہنچے تھے۔ وہ نئی قوموں اور نئے مقاموں سے بتدریج واقف ہوتے ہوئے یہاں تک آئے تھے۔ یہ نئی قومیں اور نئے مقام ان کی سابقہ حدِ نظر سے بہت دور تھے۔ دوسری قوموں کے مذاہب کے متعلق جو اطلاعیں لائی گئیں، وہ پُراسرار و عجیب و غریب تھیں پہلے تو یہ اطلاعیں اٹکل پچو ہوا کرتی تھیں جیسی کہ سیاحوں کی کہانیاں ہوتی ہیں۔ لیکن بعد میں ایسی اطلاعیں

The Encyclopaedia of Religion and Ethics, Ed James Hastings with the assistance of A. Selbie ... and Louis H. Gray (Edinbrough - 1908-21, New York 1953)

[۵] مجھے امید ہے کہ اس مقالہ میں میں نے اپنے ذاتی خیالات کے اظہار کے لئے بڑی حد تک رسمی اور قدرے نرم اداراتی "ہم" کی جگہ واحد متکلم کا جو صیغہ استعمال کیا ہے اس کے لئے مجھے معاف رکھا جائے گا۔ یہ صیغہ استعمال کرنے پر میں اس حقیقت کی بنا پر مجبور ہوا ہوں کہ اس مضمون میں مسئلہ کا بڑا حصہ ضمائر کے استعمال ہی سے متعلق ہے۔ مجھے خاص طور پر اس بات کی فکر ہے کہ "ہم" کے لفظ کو مذہبی حیثیت سے کس طرح استعمال کیا جاتا ہے اور علمائے مذہب اسے کس طرح برتتے ہیں۔ اس لئے میں نے خود اس لفظ کے استعمال سے جس حد تک ممکن تھا گریز کیا ہے۔ میں نے "ہم" کا لفظ وہیں استعمال کیا ہے جہاں میری مراد مجھ سے اور میرے قارئین سے ہے۔ میرے قارئین سے میری مراد ہے مذہب کے تقابلی مطالعے کی کسی نہ کسی شق کے ساتھی طالب علم۔ یا پھر اس سے میری مراد وہی بنی نوعِ انسان ہے جس میں میرے قاری اور میں سب ہی شامل ہیں۔

زیادہ منظم طور پر اور زیادہ تعداد میں فراہم ہونے لگیں۔ انیسویں صدی میں اس بات کی زبردست کوشش شروع ہوئی کہ اس صورتِ حال پر سنجیدگی سے غور کیا جائے اور اس پر باقاعدہ توجہ کی جائے۔ اب زیادہ سے زیادہ مواد تلاش کیا جانے لگا۔ جمع شدہ مواد کو احتیاط سے قلم بند کرنے کی کوشش شروع ہوئی۔ پھر باقاعدگی کے ساتھ اس کی تنقیح اور بالآخر اس کی تعبیر و توجیہہ ہونے لگی۔ یہ کام جامعات نے سرانجام دیئے۔ جامعات ہی نے بتدریج علوم مشرقیہ اور علم الاقوام کے مطالعات کو قائم رکھا اور کہیں کہیں مذہب کے تقابلی مطالعے کے شعبے بھی قائم کر دیئے۔

آج کل ان مطالعات میں ایک اور نمایاں ارتقا دکھائی دیتا ہے۔ یہ ارتقا جو ابھی نامکمل ہے دوسرے اہم مرحلے کی نشاندہی کرتا ہے۔ یہ مرحلہ شاید پچھلے مرحلے سے قدرے مختلف قسم کا ہوگا۔ اس قیاس آرائی سے میرا مطلب یہ نہیں کہ اس میدان میں کام کی پہلی ارتقائی صورت کا خاتمہ ہوگیا۔ ارتقا کی یہ حالت یعنی معلومات کی فراہمی، ان کی ترتیب و تقسیم اب بھی جاری ہے اور آئندہ بھی جاری رہیگی وسیع پیمانے پر معلومات کی فراہمی اور ان معلومات کی بڑھتی ہوئی صحت و صداقت، بڑھتی ہوئی پیچیدگی کے ساتھ اُن کا تجزیہ و تحلیل، بڑھتے ہوئے تبحر اور دقتِ نظر کے ساتھ اُن کی پیش کشی، یہ سب باتیں جاری رہیں گی اور انہیں جاری رہنا ہی چاہیئے۔ بہرطور میں اس بات کا قائل ہوں کہ یہ باتیں ایک دوسرے کا بدل نہ ہونے کے باوجود برتر مقام حاصل کر رہی ہیں۔ ایک نئی اور بلند تر سطح پر ہمیں اپنے سامنے تلاش و جستجو اور مقابلہ و معرکہ کی ولولہ انگیز نئی سرحدیں صاف صاف دکھائی دے رہی ہیں۔

اس میدان میں ترقی کی پہلی منزل تو وہ تھی جہاں "دوسری قوموں" کے ادیان و مذاہب کے بارے میں مرعوب کن اطلاعیں بکثرت اکٹھی کی گئیں۔ اب ترقی کی دوسری منزل یہ ہے کہ اس میں وہ "دوسری قومیں" بذاتِ خود موجود ہیں۔ یہ وہی قومیں ہیں جن کے بارے میں ابتداءً معلومات فراہم کئے گئے تھے۔ یہ مواد انیسویں صدی سے لیکر پہلی عالمی جنگ تک جمع ہوتا رہا۔ لیکن بیسویں صدی اور خاص طور پر دوسری عالمی جنگ کے بعد بطور تتمہ و تکملہ اس جمع شدہ مواد میں ایک نئے عنصر کا

اضافہ ہوا۔ یہ عنصر ایسا مقابلہ ہے جس کے دونوں فریق مردہ نہیں بلکہ جیتے جاگتے زندہ وسلامت ہیں یہ مقابلہ وسیع پیمانے پر ایسے اشخاص کا ایک دوسرے سے رو در رو ملنا ہو جن کے ادیان ومذاہب ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں۔

ایک لحاظ سے مذکورہ بالا انسائیکلوپیڈیا کے قبیل عصر حاضر کے ایسے حقائق ہیں جیسے ۱۹۳۶ء میں سر سرڑایلی رادھاکرشنن کا جامعہ آکسفورڈ میں مشرقی فلسفہ کا اسپلاڈنگ پروفیسر مقرر ہونا۔ یا ۱۹۵۲ء میں جامعہ میک گل میں "انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کا قیام۔ اس ادارے میں پڑھنے والوں کی جملہ تعداد کا نصف حصہ مسلمانوں پر مشتمل ہوتا ہے اور ایسے ہی پڑھانے والوں کی آدھی تعداد مسلمانوں کی ہوتی ہے۔ اسی طرح حال میں شکاگو کے مدرسۂ الٰہیات (ڈی وی منٹی اسکول) میں بدھ مت کے عالموں کا مدعو کیا جانا ہو اس قسم کی اور بھی مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں۔ بعض مغربی افراد اپنے پیشے کے لحاظ سے مشرق سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان کے اس پیشے میں مشرق کی دینی زندگی سے ربط وضبط قائم کرنا بھی شامل ہے۔ ایسے افراد سے اب یہ بھی توقع کی جانے لگی ہو کہ وہ ان حلقوں میں آتے جاتے رہیں گے جن کے متعلق وہ تصنیف وتالیف کر رہے ہیں۔ یہ واقعہ ہے کہ ایسے اکثر افراد ان حلقوں سے متواتر اور شخصی ربط قائم کئے ہوئے ہیں[۱]۔ جس طرح طب کے کسی گریجویٹ کو اس وقت تک علاج معالجہ کی اجازت نہیں ملتی جب تک کہ وہ اپنی نظری تعلیم کی تکمیل کسی طبیب کے زیر نگرانی عملی تربیت کے ذریعہ نہ کرلے اسی طرح جامعۂ میک گل کے شعبۂ دراسات اسلامیہ سے ڈاکٹریٹ کی سند حاصل کرنے کی ایک لازمی شرط یہ بھی ہے کہ امیدوار" اپنی بالغ زندگی کے کسی نہ کسی مرحلے میں جامعۂ میک گل میں کام کرنے سے پہلے یا اس کے دوران میں یا اس کے بعد کچھ مدت اسلامی دنیا میں گذارے' قابل ترجیح تو یہ ہے کہ یہ مدت دو سال پر حاوی ہو۔ لیکن کسی صورت میں یہ مدت ایک تعلیمی میقات سے

---

[۱] بتدریج یہ بات تسلیم کرلی گئی ہو کہ کسی مغربی جامعہ میں علوم مشرقیہ کا شعبہ قائم کرنے کے لئے جو رقم صرف ہوگی اس کا ایک حصہ اساتذہ کے خرچ سفر کے لئے فراہم کیا جائیگا اور وہ انتظام کیا جائے گا جو اب تک بدقسمتی سے "رخصت" کہلاتا ہے ایسے اساتذہ کو مشرق تک اسی طرح رسائی حاصل ہونی چاہئے جیسے کیمیا کے پروفیسر کو کیمیا کے معمل تک ہوتی ہے۔

کم نہ ہونی چاہیئے"۔ [1]

اس طرح کے ذاتی روابط سے پیشہ ور طالب علم ہی متاثر نہیں ہوئے ہیں بلکہ عام طور پر پڑھنے یا غور و فکر کرنے والے عوام بھی مذہب کے تقابلی مطالعہ کی اس منزلِ ارتقا میں داخل ہوگئے ہیں۔ جب مذکورہ بالا انسائیکلوپیڈیا چھپا تو اس کے اور اس جیسی دوسری کتابوں کے ذریعہ یورپی اور امریکی روشن خیال طبقوں کے لئے "غیر نصرانی" دنیا [2] سے متعلقہ معلومات فراہم ہوگئے تھے۔ روشن خیال اصحاب اور دوسرے لوگ بھی آج دیکھ رہے ہیں کہ بدھی یا مسلم ان کے ہمسائے ہیں، اُن کے ساتھی ہیں یا ان کے حریف ہیں۔

کہا گیا ہے کہ مستقبل کے مورخین بیسویں صدی پر صرف اس طرح ہی نظر نہیں ڈالیں گے کہ وہ بنیادی طور پر سائنس کی کامرانیوں کی صدی ہے مستقبل کے مورخ اس صدی کو اس حیثیت سے بھی دیکھیں گے کہ اس صدی میں قومیں باہم ایک دوسرے سے قریب آئی ہیں اور اسی صدی میں پہلی مرتبہ پوری انسانیت نے ایک ملّت (Community) کی صورت اختیار کی ہے۔

یہ تو ظاہر ہے کہ یہ صورتِ حال سیاسی، معاشرتی اور تہذیبی اہمیت کی حامل ہو لیکن کیا یہ صورتِ حال عملی حیثیت سے بھی اہمیت رکھتی ہے؟ کیا اس سے ادیان و مذاہب کے تقابلی مطالعے کے طریق و منہاج میں تبدیلی آگئی ہے یا وہ اس سے کچھ متاثر ہوا ہے؟ یقیناً ادیان و مذاہب کے تقابلی مطالعے کی ضرورت شدید تر ہو رہی ہے اور وہ مرکزی حیثیت اختیار کر رہی ہے اس کے

---

[1] ماخوذ از "شعبۂ اسلامیات میں پی ایچ ڈی سے متعلق یادداشت" ادارۂ دراسات اسلامیہ جولائی ۱۹۵۶ء

[2] یہ اصطلاح یہاں مناسب طور پر انیسویں صدی کے طرزِ عمل کی نشان دہی کے لئے استعمال کی گئی ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ میری دانست میں کسی مسلم، کسی ہندو یا کسی بدھی کو غلط طور پر سمجھنے کے لئے "غیر نصرانی" کی اصطلاح میں سوچنے سے بدتر کوئی چیز نہیں ہو سکتی۔ اس منفی انداز کے تصور سے اس بات کا امکان ہے کہ دوسرے کے مذہب کی اثباتی صفت ہی سرے سے نظرانداز ہو جائے گی۔

علاوہ میں اس بات کا قائل ہوں کہ ان حالات میں ہمارے کام کی نوعیت اور طریقۂ کار میں ایک بڑی تبدیلی ضرور شامل ہے اور مجھے یقین ہے کہ اس علم میں ترقی کا یہ دوسرا مرحلہ ایک ایسی تبدیلی ہے جو پچھلے مرحلے سے بہرحال بہتر ہے۔ اب ادیان و مذاہب کا مطالعہ صرف کتابوں ہی کے ذریعہ نہیں ہو رہا ہے بلکہ زندہ شخصیتوں کے ذریعہ اس علم کو حاصل کرنے کی کوشش ہو رہی ہے۔ منہاج کی اس تبدیلی نے ان مطالعات کو حقیقت اور صحت سے زیادہ قریب کر دیا ہے۔ اس لحاظ سے کسی کے لئے بطور علامت اس دوسرے مرحلہ سے بہتر کارنامہ کی نشاندہی ممکن نہیں۔ یہ مرحلہ ابھی تک کسی بڑے کام پر منتہی نہیں ہوا اس میں شبہ نہیں کہ یہ مرحلہ اتنا زیادہ پیچیدہ اور اتنی زیادہ ابتدائی حالت میں ہے کہ اس کی اہمیت ہی کا اندازہ لگایا جا سکا ہے اور نہ اس کی پیچیدگیوں ہی کو واضح طور پر محسوس کیا جا سکا ہو۔ تاہم موجودہ زمانہ میں ہمارے موضوع میں اس تبدیلی نے ایک بنیادی پیش قدمی کی حیثیت اختیار کر لی ہے۔ ایسی صورت میں ہم پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ ہم اس ارتقا کو سمجھنے کی کوشش کریں اور اسے کامیاب انصرام کو پہنچائیں

نئی عالمی صورتِ حال ہمیں مجبور کر رہی ہے کہ ہم ادیان و مذاہب کے تقابلی مطالعہ کے لئے ذاتی و شخصی روابط پیدا کرنے کے مواقع تلاش کرتے رہیں۔ اسی چیز کو میں اس موضوع کے لازمی انسانی وصف سے تعبیر کر رہا ہوں۔ اگر ہم موثر طور پر اس سے نبٹ لیں تو میں سمجھتا ہوں کہ جس موضوع کے مطالعہ کی ہم نے جسارت کی ہے اس کا حق ادا کرتے ہوئے ہم نے ترقی کی طرف ایک نمایاں قدم اٹھایا ہے لیکن یہ کام آسان نہیں ہے۔ اس کے مضمرات کثیر اور نازک ہیں۔ مذہب جو کچھ ہے اور انسان جو کچھ ہے اور یہ دونوں باتیں آجکل ایک دوسرے سے جس طرح الجھی ہوئی ہیں اس کے پیشِ نظر دین و مذہب اور ان سے شخصیت کے تعلق کا ٹھیک ٹھیک ادراک کرنا یعنی یہ متعین کرنا کہ دین و مذہب بجائے خود کیا ہیں اور شخصیت کا اس میں کیا مقام ہے، انتہائی مشکل کام ہے۔ یہ کام انجام دینے کے لئے ہماری انتہائی کوششیں ہی ضروری نہیں ہیں بلکہ اس کے لئے محتاط علمیت اور ابداعی فکر بھی ناگزیر ہے۔

یہ مقالہ اس کام کا خاکہ پیش کرنے، موجودہ رجحانات کا تجزیہ کرنے اور اُن کی طرف اہلِ علم و فکر کو راغب کرنے کی ایک ابتدائی کوشش ہے۔

مختصر طور پر بحث کا خلاصہ ضمائر کی اصطلاحوں میں یوں ہے۔ غیر مسیحی قوموں کے مذاہب کے مطالعہ کے سلسلہ میں مغربی مطالعہ و بحث کا مروجہ طرز یہ تھا کہ اسے غیر شخصی انداز میں ضمیر غیر ذوی العقول "وہ" (it) کے ساتھ پیش کیا جائے۔ حالیہ زمانے میں یہ بہتر صورت اختیار کی گئی کہ جن مذاہب کا مطالعہ کیا جا رہا ہے انہیں شخصی و ذاتی بنایا جائے۔ یہ بات اس حد تک ترقی کر گئی ہو کہ اس سلسلہ میں جگہ جگہ ضمیر جمع برائے ذوی العقول اور غیر ذوی العقول "ان" (they) ملنے لگی ہے۔ موجودہ زمانہ میں مذاہب کا مطالعہ کرنے والا اپنے موضوع سے ذاتی طور پر وابستہ ہو جاتا ہے۔ اب صورتِ حال یہ ہے کہ کوئی شخص "ان" کے متعلق گفتگو کرتے ہوئے ضمیر جمع متکلم "ہم" کہنے لگتا ہے۔ دوسرا قدم مکالمہ ہے جہاں "ہم" "آپ" سے مخاطب ہوتے ہیں۔ آگے اگر حسن سمع مفاہمت و شارکت حاصل کرے تو یہ مکالمہ یوں ہو جائے گا کہ "ہم" "آپ" کے ساتھ گفتگو کر رہے ہیں اس ترقی کی انتہا وہ ہوگی جہاں "ہم سب" مل کر آپس میں ایک دوسرے سے "اپنے" بارے میں گفتگو کر رہے ہوں گے۔

اجازت دیجئے کہ میں اس بات کو تفصیل سے بیان کروں۔

(۱)

مذاہب کے مطالعہ میں پہلا اور بالکل بنیادی قدم اس اصول کو بتدریج تسلیم کر لینا تھا کہ مذہب کا مطالعہ اشخاص کا مطالعہ ہے۔ اس اصول کو نظری حیثیت سے تو ہر وقت درست مانا جاتا تھا لیکن اس کو ہر وقت پوری طرح پیشِ نظر نہیں رکھا گیا۔ انسان سے متعلق تلاش و تحقیق کے تمام گوشوں میں شاید ہی کوئی گوشہ ایسا ہوگا جو شخص کی ذات سے اتنا زیادہ وابستہ و پیوستہ ہو جتنا مذہب ہے۔ ایمان انسانی زندگی کا ایک وصف ہے "تمام مذاہب ہر صبح نئے مذاہب ہیں کیونکہ مفصل مکمل اور جامد مذاہب کا وجود اوپر کہیں آسمانوں میں نہیں ہے۔ مذہب کا وجود انسانوں کے قلوب میں ہے[1]"

---

[1] جوں جوں بحث آگے بڑھتی جائے گی یہ بات واضح ہوتی جائے گی کہ میں انسانیت دوستی (باقی ص۲۰۴ پر)

اگر بات یہی ہو تو پھر ہم ایک ایسی چیز کا مطالعہ کر رہے ہیں جس کا راست مشاہدہ نہیں کیا جا سکتا اس سلسلہ میں ہمارے ذہنوں کو بالکل صاف ہونا چاہیئے اور ہمیں جرأت سے کام لینا چاہیئے - ذاتی طور پر میرا عقیدہ ہے کہ یہ اصول آخر کار انسانیات سے متعلق تمام کاموں میں صحیح ثابت ہوگا - میں اس پر بھی ایقان رکھتا ہوں کہ اس سلسلہ میں ہمیں اندوہ گیں ہونا چاہیئے اور نہ کسی ہیر پھیر سے کام لینا چاہیئے - ہم ہی کو یہ فخر حاصل ہے کہ ہم بے جان اشیا، یا حیوانوں کا مطالعہ نہیں کرتے بلکہ انسانوں کی شخصی زندگی کے اوصاف کا مطالعہ کرتے ہیں - اس کی وجہ سے ہمارا کام سائنس دانوں کے کام سے زیادہ مشکل بن جاتا ہے لیکن اس کے ساتھ ہی اس کی اہمیت اور بڑھ جاتی ہے اور ایک وقیع معنیٰ میں وہ زیادہ صحیح بھی ہوتا ہے - خیالات، تصورات، وابستگیاں، جذبات اور تمناؤں کا براہِ راست مشاہدہ نہیں کیا جا سکتا لیکن انسانی تاریخ میں ان کا حصہ کچھ کم نتیجہ خیز ہے اور نہ اُن کا مطالعہ ہی کچھ اہم یا کم معقول[1] خیالات، تصورات اور وابستگیوں وغیرہ ماورائے ادراک امور — مجردات — سے استناد کیا جا سکتا ہے - اس میں شک نہیں کہ یہ استناد

---

[1] انسانی طرزِ عمل میں قابلِ مشاہدہ امور کے مطالعہ کے لئے ملاحظہ ہو میری کتاب ISLAM IN MODERN HISTORY PRINCTON 1957 ص ۷، حاشیہ ۴، ۵ اور ۸ -

---

بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ - کی اس قسم کی حمایت نہیں کر رہا ہوں جس کا ادعا یہ ہے کہ مذہبی ایقان انسانی امیدوں اور آرزوؤں اور ایسی ہی دوسری باتوں کی ذہنی تصویر سے زیادہ کچھ حیثیت نہیں رکھتا - میری حجت تو یہ ہے کہ مذہبی عقیدہ کا مطالعہ اور خاص طور پر ایسے لوگوں کے عقیدے کا مطالعہ جو کرنے والے کے عقیدے سے مختلف ہو، نہ صرف خارجیات کا مطالعہ ہو بلکہ ایسے انسانی امیدوں اور آرزوؤں کے ساتھ ساتھ خارجیات کی تعبیر کا مطالعہ بھی ہونا چاہیئے (یہ اقتباس میرے ایک پچھلے مقالے سے لیا گیا ہے - جس کا عنوان ہے : " مذہب کا تقابلی مطالعہ : ایک مذہبی سائنس کے امکان اور مقصد پر کچھ خیالات " - جامعہ میک گل - شعبۂ الٰہیات - افتتاحی خطبات - (مان ٹریال - ۱۹۵۰ء)

جیسا کہ چاہیئے مستحکم نہیں ہوتا۔ لیکن اس کے باوجود یہ معجزاتِ سائنس سے کچھ کم مستحکم نہیں ہیں۔ کہکشاں بہت وسیع سہی لیکن جس قدر کو میں پیش کر رہا ہوں وہ نہ صرف زیادہ اہمیت کی حامل ہے بلکہ کم از کم سائنس کی جیسی حقیقی اور بعض لحاظ سے اس سے زیادہ حقیقی ہے [1]

معاشرتی علوم بلکہ انسانیات سے متعلق بعض علوم کی بھی ایک بنیادی فروگذاشت یہ رہی ہے کہ ان علوم نے بعض انسانی تعلقات کے قابلِ مشاہدہ اظہارات ہی کو بجائے خود تعلق قرار دے لیا۔ بنی نوع انسان کے مطالعہ کا صحیح طریقہ استنباطِ نتائج ہی ہے۔

مذہب کے ظواہر یعنی رموز، ادارے، عقائد اور اعمال کو الگ جانچا جا سکتا ہے۔ اور واقعہ یہی ہے کہ حال حال تک، شاید خاص طور پر یورپ کے علمی حلقوں میں، ہو بھی یہی رہا تھا لیکن یہ چیزیں بجائے خود مذہب نہیں ہیں، مذہب کا میدان تو شاید وہ ہے جہاں یہ سب باتیں مذاہب کے ماننے والوں کے لئے معنویت رکھتی ہیں۔ مذاہب کے طالب علم نے اگر یہ تسلیم کر لیا ہے کہ اسے بنیادی طور پر مذہبی نظاموں سے نہیں بلکہ مذاہب کے ماننے والوں سے تعلق ہے یا کم از کم اسے یہ محسوس ہو جائے کہ اس کا تعلق اشخاص کی باطنی کیفیتوں سے ہے تو واقعی وہ اپنے شعبۂ علم میں ترقی کر رہا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ محسوسات کی دنیا — جسے میں نے مذہب کے ظواہر سے تعبیر کیا ہے — کے سلسلہ میں بہت کچھ کام ہوا ہے اور اب بھی بہت سا ابتدائی کام ہونا باقی ہے۔ فی نفسہ مذاہب کا مطالعہ صرف اسی صورت میں آگے بڑھے گا جب کہ ان کے ظواہر کا ٹھیک ٹھیک تعین ہو جائے۔ جوں جوں ظواہر کا ٹھیک ٹھیک علم ہوتا جائے اسی نسبت سے خود مذہب کے مطالعہ پر متواتر نظرِ ثانی ہوتی رہنی چاہیئے۔ یہاں اس سوال کو کوئی اہمیت حاصل نہیں کہ آیا یہ دونوں کام ایک ہی عالم انجام دے یا تقسیمِ کار کے اصول کے مطابق مختلف عالم یہ کام انجام دیں۔ ان دونوں کی

---

[1] خیال ہوتا ہے کہ کسی زمانے کے اس روشن اور اہم نظریے کو پھر سے کیوں نہ زندہ کیا جائے کہ حقیقت کے مراتب ہو سکتے ہیں۔ ایک زمانے تک یہ سمجھا جاتا رہا ہے کہ کوئی چیز یا تو حقیقی ہے یا غیر حقیقی اور یہ کہ درمیانی مراتب کی اس میں گنجائش نہیں۔

اضافی قدر کے بارے میں جھگڑنا بھی سودمند نہیں ہوگا، کیونکہ دونوں ہی ضروری ہیں۔ کسی شخص کو جس چیز پر اصرار ہونا چاہیئے وہ وضاحتِ خیال ہے۔ اب وقت آگیا ہے کہ اس شعبۂ علم میں کام کرنے والے اس بات کو تسلیم کریں کہ کوئی مقالہ، کوئی کتاب، کوئی مجلسِ مشاورت یا کوئی کمیٹی تاریخ مذاہب کے نقطۂ نظر سے کس حد تک اور خود تاریخ مذاہب سے کس حد تک متعلق ہے۔ میرا یہ بھی خیال ہے کہ پچھلی صدی میں اس احساس و آگہی میں ترقی ہوئی ہے کہ مذاہب انسانی اشتراک و اشتباک کا نام ہے میرا قیاس ہے کہ مستقبلِ قریب میں یہ احساس بڑھتا ہی جائے گا۔

اس نقطۂ نظر کی بہت کچھ وضاحت کی جا سکتی ہے۔ ۱۹۳۴ء میں آرچر نے اپنی عام نصابی کتاب "ادیان جن پر لوگ جیتے ہیں"[۱] شائع کی۔ یہ عنوان جاذبِ توجہ رہا۔ اگرچہ یہ طرزِ عمل آج تقریباً معیاری بن گیا ہے، لیکن انیسویں صدی کا کوئی عالم ان اصطلاحوں میں سوچتا نہیں تھا۔ پرات کی قابلِ قدر تصانیف "ہندوستان اور اس کے ادیان" (۱۹۱۵ء) اور "بدھ مت کی یاترا" (۱۹۲۸ء) نے بہت سے مغربی قارئین کے سامنے پہلی مرتبہ ان مذاہب کو زندہ حیثیت سے پیش کیا۔ کیونکہ پرات کو قدرت نے نہ صرف خاصی ذہانت ہی بخشی تھی بلکہ ان میں غیر معمولی انسانی ہمدردی بھی ودیعت کی تھی۔[۲]

---

[۱] John Clark Archer "Faiths Men Line By" (New york 1939) ۱۹۳۴ء کے بعد اس کتاب کی کئی اشاعتیں عمل میں آئیں۔ اس کتاب سے پہلے لوئس براؤن کی مقبول عام کتاب Lewis Brown "The Belining world (New york 1926 اور بعض دوسری کتابوں میں نے بھی اسی نقطۂ نظر کو پیش کیا ہے۔

[۲] James Bissett Paratt "India and its Faiths: A Traveller's Record" (Boston and New york 1915); "A Pilgrimage of Buddhism and Buddhis Pilgrimage (New york, 1928)
پرات کو اس بات کا احساس تھا کہ اس شعبۂ علم میں وہ کسی نئی بات کی ابتدا کر رہے ہیں یہ بات ان کے مقدمہ سے ظاہر ہے لیکن مجھے کچھ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان کے ذہن میں یہ واضح نہ تھا کہ یہ نئی چیز کیا ہے۔ پرات نے مشرق کے کلاسکی ادب کی تعلیم نہیں پائی تھی۔ ہندوستانی مذاہب کے متعلق ان کے معلومات کا ماخذ اشخاص و مشاہدے تھے۔ انہیں نفسیات سے دلچسپی تھی اسی لئے انھوں نے شخصیات کو پیش نظر رکھ کر اپنے موضوع کا مطالعہ کیا۔

یہ باتیں عہد حاضر کے انسان کی بڑھتی ہوئی حرکت پذیری کی واضح مثالیں ہیں۔ یہ دونوں کتابیں مشرق کا سفر کرنے کے بعد ہی لکھی گئی تھیں۔ میں تو یہاں تک عرض کروں گا کہ کسی ایسی تاریخی ملت کے مذہب کا مطالعہ بھی شخصیات کے تعلق سے کیا جاسکتا ہے جس کا وجود اب باقی نہیں رہا۔

فرانکفورٹ کی تازہ تصنیف "قدیم مصریوں کا مذہب[1]" اس سے چالیس سال پہلے ارمان کی کتاب[2] اسی موضوع پر لکھی ہوئی پہلی یورپی تصنیف ہے۔ ارمان کے برخلاف، جس نے صرف معلومات کا مطالعہ کیا ہے، فرانکفورٹ نے ان مذاہب کے ماننے والوں کو بھی دھیان میں رکھا ہے[3]

---

[1] H. Frankfort, Ancient Egyption Religion: An Introduction (Newyark, 1948)

[2] Adolf Erman, Die Religion alten Aegypter (Berlin, 1905)

[3] فرانکفورٹ کو بھی احساس ہے کہ وہ ایک نئی راہ نکال رہے ہیں جس طریقہ سے میں اپنی موجودہ بحث پیش کر رہا ہوں وہ بھی اسی طرح کہتے ہیں: "ارمان نے .... ماہرانہ لیکن سرپرستی کے انداز میں پراسرار دیو مالا، عقائد اور رسوم کو بیان کیا ہے لیکن وہ مخصوص مذہبی اقدار جو ان باتوں میں مستور تھے، وہ ارمان کی نمایاں عقلیت پرستی سے پوشیدہ رہے .... اس کے بعد سے .... بہت سے مضمون آفرین مصنفوں نے .... ہمارے موضوع کے تعلق سے ایک عالم کی بجائے ایک سائنس داں کا نقطۂ نظر اختیار کرلیا بظاہر انہیں مذاہب سے بحث تھی لیکن دراصل وہ اس موضوع پر جمع شدہ گڈمڈ مواد میں نظم و ترتیب پیدا کرنے میں لگے ہوئے تھے اس مکتب خیال سے تعلق رکھنے والے حضرات اس موضوع پر پچھلے بیس تیس سالوں سے چھائے ہوئے ہیں ان کے پاس زیر مطالعہ مذاہب کے متون کے علم کا شاندار ذخیرہ ہے اور انھوں نے ہمارے معلومات میں زبردست اضافہ کیا ہے لیکن ان کی کتابیں پڑھتے ہوئے آپ کو یہ کبھی محسوس نہ ہوگا کہ یہ حضرات جن "اللہ" کا ذکر کر رہے ہیں، انھوں نے شاید ہی انسانوں کو اپنی عبادت کرنے پر آمادہ کیا ہوگا۔" (مقدمہ ص ۵، ۶)

غالباً یہ بات زیادہ صحت کے ساتھ یوں کہی جا سکتی ہے کہ اقوام کی مذہبی زندگی کا مطالعہ صرف ان کے معبودوں کا نہیں بلکہ ان کے معبودوں کے ساتھ ساتھ ان کے اداروں اور ایسی ہی دوسری چیزوں کے مطالعے کا نام ہے ۔ فرق طرزِ فکر و عمل اور طریقِ مطالعہ میں ہے ۔ ہمیں مکرر یہ کہنے کی اجازت دیجئے کہ ظاہر یہ شاید ایک عالمانہ کتاب کی ضرورت برابر باقی چلی آرہی ہے ۔ مصریات کے فاضل اجل ہونے کے باوصف ارمان اپنے مطالعہ میں ناکام رہے کیونکہ وہ مذہب کے ظواہر سے بحث کرتے رہے اور ان ظواہر ہی کو انھوں نے مذہب قرار دے لیا ۔ ہمیں اسی کی حمایت کرنی چاہیئے کہ اب آئندہ کے لئے ظواہر کو ظواہر کا مطالعہ ہی تسلیم کیا جائے ۔ صرف ایسے ہی مطالعات کو مذہب کے مطالعات مانا جائے جن میں اس حقیقت کو تسلیم کیا گیا ہو کہ وہ انسانوں کی زندگی سے متعرض و متعلق ہیں ۔

پچھلے چند سالوں میں ہمارے مطالعات کو شخصیات سے مربوط کرنے کے ایک جز کا اظہار اس تبدیلی سے ہوتا ہے جو دنیا کے بڑے بڑے زندہ مذاہب سے ابتدائی دلچسپی لینے کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے (" زندہ مذاہب " کا محاورہ اب بہت عام ہوگیا ہے اور یہ بجائے خود قابلِ لحاظ ہے[1]) ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس صدی کے ختم ہوتے ہوتے اس شعبۂ علم میں بطور نمونہ ایک تعارفی نصاب " مذاہبِ قدیمہ " پر زور دے گا اور ایک خاص کتاب " مذہب کی ماہیت اور اس کی ابتدا " کے موضوع پر لکھی جائے گی (یہ جملہ خود ہی اس بات کی دلیل ہے کہ مذہب

---

[1] مثال کے طور پر ایک تازہ تصنیف کا عنوان ہے ، " دنیا کے زندہ مذاہب " مصنفہ سپگل برگ
F. Spegelberg: Living Religions of the world
(Englewood Cliffs. N.J 1956) اسی طرح اور بہت سی کتابوں کے عنوان ملیں گے ۔ آج کل کالج کی درسیات میں بھی اسی عنوان کے تحت نصاب سازی کا اہتمام ہو رہا ہے ۔ مجھے تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ شاید اس صدی کے ختم ہونے تک عملی طور پر یہ محض کتاب کا عنوان نہیں رہے گا بلکہ خود نصاب کا نام ہو جائے گا ۔

کی اصلیت یا صداقت بالکل خالص حالت میں یا بالکل یقینی طور پر اپنی بالکل ابتدائی اور سادہ ترین شکلوں ہی میں ملتی ہے) آج کل تو یہ معمولی سی بات ہوگئی ہے کہ نصرانیوں اور یہودیوں کے ساتھ ساتھ ہندؤں بدھیوں اور مسلمانوں پر خصوصی یا پوری پوری توجہ کی جا رہی ہے۔ ان مذاہب کے ماننے والے آج کی آبادی کے بہت وسیع طبقے ہیں[1] اور یہی وہ مذہبی گروہ ہیں جو بڑی شدت کے ساتھ مذہب کے

---

[1] یہاں بہت سی مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں۔ جرجی کی کتاب کا عنوان ایک ہی توضیحی ہے:- Edward J. Jurji (Ed.) "The Great Religions of the Modern World (1946 - یہ کتاب کئی بار چھپی) جیسا کہ اس کتاب کے عنوان کے الفاظ سے ظاہر ہے۔ یہ ان کتابوں میں سے ایک کتاب ہے جس میں "قدیم" مذاہب کے بیان کو حذف کر دیا گیا ہے۔ کالج کی درسیات میں اسی نقطۂ نظر کی وضاحت کرنے والی بہت سی مثالوں میں سے ایک مثال یہ ہے: جامعہ شکاگو کے ڈی وی نٹی اسکول (شعبۂ الٰہیات) میں تجزیاتی اصولوں کے ایک تعارفی نصاب کے سوا "کامن کور" Common Core) کے زیر عنوان اس شعبہ میں ایک اور نصاب رکھا گیا ہے اس کو "ہم عصر عالمی مذاہب" کا نام دیا گیا ہے (H. R. 302 سال ۵۷-۱۹۵۸ء اور ۵۸-۱۹۵۹ء کے اعلانات) حال حال تک اختصاص حاصل کرنے والا طالب علم کام کی انتہائی منزل میں مذاہب قدیمہ کا ایک نصاب منتخب کر سکتا تھا۔ اگرچہ یہاں بھی زیادہ ترقی یافتہ بڑے بڑے مذاہب کے مطالبات کے ساتھ ساتھ اسے ذیلی حیثیت دی گئی تھی۔ بڑے مذاہب میں خاص طور پر بدھ مت پر زیادہ زور دیا گیا۔ کیونکہ جامعہ شکاگو اس مذہب کے مطالعہ پر اپنی توجہات مرکوز کئے ہوئے ہے لیکن اسے بھی اب ختم کر دیا گیا۔ ظاہر ہے یہ اس لئے ختم کر دیا گیا کہ نصرانی اور مغربی نقاطِ نظر کے بالمقابل دوسرے عالمی مذاہب کا ایک نیا نصاب قابل ترجیح ہے (ملاحظہ ہو H. R. 341 سال ۵۷-۱۹۵۸ء کے اعلانات اور اس کے ساتھ H. R. 342 برائے سال ۱۹۵۸ء - ۱۹۵۹ء) یہ تبدیلی وہ رجحان کی تجدید کی طرف اگلا قدم ہے جس پر ہم اپنے مقالے کے دوسرے حصہ میں بحث کرنے والے ہیں۔ بڑے بڑے مذاہب کے بالمقابل مذاہب قدیمہ اور ان کے متعلقات سے ایسا ہی صرف نظر حال کی ایک شاندار تصنیف "انسان کے مذاہب" (Huston Smith The Religion of men, New York 1950) میں ملتا ہے یہ کتاب مذاہب کو شخص کا ایمان ہونے کی حیثیت سے پیش کرنے کی ایک تابناک مثال ہو۔ اس کتاب کے افتتاحی جملے پڑھیے جس میں لوگوں کو عبادت کرتے دکھایا گیا ہے۔ آگے اسی کتاب میں عبادت کرنے والوں کے مذاہب کو ان کی عبادات کے جوہر کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے۔ دوسرے ابواب کے افتتاحی صفحات بھی ملاحظہ ہوں۔ بے شبہ یہ کتاب صاف سیدھے طور پر اس نکتہ کو تسلیم کرتی ہے یا کم از کم اس کی تصدیق کرتی ہے جس کی وضاحت میں اس مقالے میں پیش کر رہا ہوں کیونکہ مصنف نے اپنے مقدمہ میں واضح طور پر بتایا ہے کہ مذاہب سے متعلق معلومات کے لئے "قاری کو دوسری (یعنی اس سے پہلے لکھی ہوئی) کتابوں سے رجوع کرنا چاہیئے۔ ان سے ہٹ کر مصنف کی یہ کوشش رہی ہے (باقی صفحہ ۲۱۰ پر)

سب سے اعلیٰ اور سب سے حقیقی ارتقار کی نمائندگی کے دعویدار ہیں اور جہاں کہیں بھی ہم نے بڑے مذاہب کی طرف اس حیثیت سے توجّہ کی ہے وہاں بنیادی طور پر ہماری توجّہ ان کی مقدس کتابوں اور ان کے ابتدائی کلاسکی عہدوں کی تاریخ کی طرف رہی ہے لیکن یہ ملحوظ رہے کہ آج کل ان مذاہب پر سب سے پہلے اس حیثیت سے نظر پڑتی ہے کہ وہ موجودہ انسانی گروہوں کا ایمان ہے [1]

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ ۔ کہ ان معلومات کی تعبیر و تشریح پیش کی جائے (ملاحظہ ہو کتاب کے پہلے باب کا پہلا حاشیہ ص ۲۱۵) غالباً یہ کتاب مذاہب عالم سے متعلق پہلی مناسب درسی کتاب ہے ۔ خاص طور پر اس لئے کہ اس میں مذاہب کی انسانی حیثیت سے بحث کی گئی ہے ۔

[1] جامعہ شکاگو کے نصاب کا پیش کش اور اسمتھ کی وہ کتاب ملاحظہ ہو جس کا ذکر اس سے پہلے کے حاشیہ میں آیا ہے ۔ عام قاریوں کے لئے جو چیزیں لکھی گئی ہیں ان کی مثالوں کے لئے وہ مقالے ہیں جو رسالہ "لائف" (نیویارک، ۱۹۵۵ء) کے مختلف شماروں میں سلسلہ وار شائع کئے گئے ۔ بعد میں یہی مقالے ایک الگ کتابی صورت میں "دنیا کے بڑے مذاہب" (نیویارک، ۱۹۵۷ء) کا عنوان دے کر شائع کئے گئے ۔ ڈچ زبان میں ان ہی مقالوں کا ترجمہ (De Gots dieus ten der World (1958) کے نام سے نکلا ۔ اس کتاب کے مقدمہ کا عنوان ہے "انسانیت کس طرح عبادت کرتی ہے ۔ یہ مقدمہ پال ہیچنسن (Paul Hucc hinoon "How Monkind Wor Ships P.P. 8) یہ مقدمہ خاص طور پر قابلِ لحاظ ہے ۔

علاوہ ازیں جامعہ ہارورڈ نے سنہ ۱۹۵۸ء میں اس شعبۂ علم کے لئے نئے نظام العمل کا افتتاح کرتے ہوئے جو عنوان اختیار کیا وہ تھا "نظام نامہ متعلق بہ ادیان عالم" حالانکہ پچھلے کئی دھوں سے اس شعبۂ علم پر "تاریخ مذاہب" یا "مذاہب کا تقابلی مطالعہ" جیسے عنوان چھپے ہوئے تھے ۔ جامعہ ہارورڈ نے ان دونوں عنوانوں کو چھوڑ کر اپنے نئے نظام العمل کے لئے جو عنوان اختیار کیا وہ ظاہر ہے ان دونوں عنوانوں سے کوئی علاقہ نہیں رکھتا ۔

زندہ مذاہب کی صورت میں یہ حقیقت زیر مطالعہ مذہب سے متعلق تصور ہی کو متاثر نہیں کرتی بلکہ مطالعہ کے اس طریقے کو بھی متاثر کرتی ہے جو مطالعہ میں برتا جاتا رہا ہے۔ سب سے پہلا اہم نکتہ علمیات یعنی علم انسانی کے ذرائع اور مواد کا علم ہے۔ اپنے مذاہب کے سوا کسی دوسرے مذہب کے مطالعہ میں زیر مطالعہ مذہب کی اداری تنظیم، اس کی تشکیل اور اس کے پیروؤں کے اعمال کی تاریخ کا علم بے جان معروف مصادر سے حاصل کیا جا سکتا ہے لیکن اگر یہ مصادر زیر مطالعہ مذاہب کے پیروؤں کی زندگی کے شخصی اوصاف کا پتہ لگانے والی کلیدیں سمجھے جائیں تو پھر ان اوصاف کی ہمدردانہ تخمین کا ذریعہ[1] کم از کم جزوی طور پر یہ ہے کہ خود زیر مطالعہ مذہب کے پیروؤں کو معلومات فراہم

[1] اس خصوص میں ایک واضح ارتقاء وہ کتابیں ہیں جو مغرب کے طالب علموں کے لئے مذہب کے تقابلی مطالعہ پر مارگن سلسلہ میں چھپی ہیں۔ اس میں خود ہندو، بدھی اور مسلم اپنے اپنے مذاہب کو پیش کرتے ہیں۔ اس سلسلہ میں جو کتابیں چھپی ہیں اُن کے نام یہ ہیں۔

Kenneth. W. Morgan (Ed) The Religion of Hindus (Newyark 1953)
The Path of Buddha: Buddhism Interpreted By Buddhists (New yark 1956)
Islam: The Straight Path: Islam Interpreted by Muslims (New yark 1956)

اس کے سوا اور بہت سی مثالیں اس بات کی ملتی ہیں کہ مغرب میں اس اصول کو تسلیم کرنے کا رجحان بڑھتا ہی جا رہا ہے کہ کسی مذہب کو سمجھنے کے لئے خود اس مذہب کے پیروؤں ہی کو اس کی نمائندگی کا حق ملنا چاہیئے۔ اسی کی ایک مثال ایک مسلمان کے قلم سے نکلے ہوئے ترجمۂ قرآن کے سستے نسخے کی اشاعت ہے۔

The meaning of Quran An Explanatory Trans. by Mohammad Marmaduk Pickthall Newyark (Mentor Books, 1953

قرآن کے اس ترجمہ کے پیش لفظ کے یہ ابتدائی جملے (باقی صفحہ پر)

کرنے والے ہی نہیں بلکہ اپنا دوست سمجھا جائے ۔[ل] متعلقہ شخص کے لئے ایک چیز جو کچھ معنیٰ رکھتی ہے اس کے معلوم کرنے کے مختلف طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ یہ بات خود اس شخص سے دریافت کرلی جائے ۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ ۔ ملاحظہ فرمایئے ۔ اس کتاب کا مقصد انگریزی پڑھنے والوں کے لئے قرآن کے وہ معنیٰ پیش کرنا ہے جو پوری دنیا کے مسلمان مانتے ہیں ۔ اس دعوے میں کافی وزن ہے کہ کسی مقدس صحیفے کی کامیاب ترجمانی ایسے سے ممکن نہیں جو اس کے پیام پر ایمان نہ رکھتا ہو " کتابوں کا ایک اور سلسلہ ہندوستانی ادب قدما رکا لندن سے شائع ہونے والے ان نسخوں کا ہے جو رادھا کرشنن کی شرحوں کے ساتھ چھپے ہیں ۔

The Bhaganadgita with an Introdutiory Essay Sanskrit Text, English Translation and notes by S. Radhakrishnan (London 1948)

The Principal Upanisads, Edited with Introdution Text, Translation and notes By S. Radhakrishnan (London 1953) اس خصوص میں اور بہت سی کتابوں کا ذکر کیا جا سکتا ہے ۔

[ل] اختلافات کئی لحاظ سے قابل غور ہیں ۔ ان میں سے بعض اختلافات پر آگے " دعوت مقابلہ " کے تحت بحث کی گئی ہے ۔ یہ اس اصول کو تسلیم کرنے کی طرف ایک اگلا قدم ہے کہ کسی مذہب کے پیرووں ہی کو اپنے مذہب کی نمائندگی کرنی چاہیئے ۔ یہ بھی بجائے خود کافی نہیں ہے ۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ یہ بات مدت ہوئی تسلیم کرلی گئی ہے کہ کسی مذہب کی پوری پوری وضاحت الفاظ میں ممکن نہیں ۔ اس شخص سے بھی ممکن نہیں جو اس مذہب پر دل و جان سے ایمان رکھتا ہے ۔ اس لئے جو کچھ اس کے قلب میں ہے اس کو سمجھنے کے لئے زیر نظر مذہب پر ایمان رکھنے والا جن باتوں کی تصدیق کرتا ہے اُن کے سننے اور پڑھنے پر ہی طالب علم کو اکتفا نہیں کرنا چاہیئے بلکہ اس مذہب پر ایمان رکھنے والے کی زندگی کے ان صفات کو بھی جاننے کی کوشش کرنی چاہیئے یہ صفات شخصی روحی رابطے یعنی دوستی ہی کے ذریعہ جانے جا سکتے ہیں ۔ یوں تو عمومی طور پر (باقی صفحہ ۱۲ پر

مزید براں کسی موضوع کے مخاطبوں کے تعلق سے ایک اور بات بھی قابلِ غور ہے۔ کسی کتاب کے لئے یہ سوال بہت اہم ہے کہ وہ شعوری یا غیر شعوری طور پر آخر کس کے لئے لکھی گئی ہے۔ جو کچھ بھی

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ یہ بات تمام انسانی مباحث کے تعلق سے درست ہے لیکن مذہبی عقیدے کے متعلق خصوصی طور پر حق ہے۔ ایک شخص کے بارے میں دوسرے شخص کو جو معلومات حاصل ہو سکتے ہیں ان کا انحصار اصلاً اُن کے باہمی تعلقات پر ہوتا ہے۔ اس اصول کو تسلیم نہ کرنا انسان کو غلط سمجھنے کے مترادف ہے۔ میں اپنے ہمسایہ کو سرسری طور سے زیادہ نہیں جان سکتا اگر مجھے اس سے انس نہ ہو۔ جامعہ میک گل میں اس معاملہ کو اتنی زیادہ اہمیت دی گئی ہے کہ کسی مغربی طالب علم کو اسلام کے مطالعہ اور اسلامیات میں سند حاصل کرنے کی سہولتیں اس وقت تک فراہم نہیں کی جاتیں جب تک اُسے پڑھانے کے لئے مسلمان اساتذہ فراہم نہ ہوں۔ اس جامعہ کی یہ ایک باضابطہ حکمت عملی ہے کہ اس کے ادارۂ دراسات اسلامیہ (Institute of Islamic Studies) میں آدھے اساتذہ اور آدھے طلبہ مسلمان ہونے چاہئیں۔ کسی مردہ مذہب کے لئے انتظامی حیثیت سے ایسا ضابطہ مقرر کیا نہیں کیا جا سکتا لیکن اصولاً اسے بالکل بے جا یا نامعقول نہیں کہا جا سکتا۔ پچھلے زمانہ کے مذاہب کی تمام تشریحوں کو اصولاً عارضی ہونی چاہئیے کیونکہ دانتعتاً اُن کی تنقیح کا کوئی قطعی ذریعہ موجود نہیں ہو اس لئے جو کچھ معنی ان سے منسوب کئے جا رہے ہیں آیا وہ واقعی عمل پذیر بھی ہوئے ہیں ؟ فرانکفورٹ نے مصر قدیم کے مذہب کی باز تعمیر کی جو کوشش کی ہے اس کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ اس کوشش پر مصریات کے دوسرے ماہروں نے یہ تنقید کی ہے کہ فرانکفورٹ کی باز تعمیر جن معلوماتی بنیادوں پر قائم کی گئی ہے وہ ناقص ہیں۔ میں اس میدان کا مرد نہیں ہوں۔ اس لئے ایسے الزاموں کی معقولیت کا اندازہ نہیں کر سکتا۔ مجھے تو اس بات پر اصرار ہے کہ فرانکفورٹ اپنے خطبات کے ذریعہ جس بات کو پیش کرنے کی کوشش کر رہے تھے وہ صرف جائز ہی نہیں بلکہ لازمی ہے۔ اگر وہ اس کام کو اچھی طرح انجام نہ دے سکے تو دوسروں کو اس سے بہتر طور پر انجام دینا چاہیئے لیکن ہم اس نقطۂ نظر کو قبول نہیں کر سکتے کہ ایسی کوشش نہیں ہونی چاہیئے۔ جس طرح ادب، فن اور دوسرے انسانیاتی علوم میں تاریخی تنقید ایک متعارف چیز ہے۔ اسی طرح کئی ایسے ذرائع موجود ہیں جن سے مردہ قوموں کی ذہنی و قلبی کیفیات کا پتہ لگایا جا سکتا ہے۔ ان ہی ذرائع کا اطلاق (باقی صفحہ ۲۲۰ پر)

لکھا جاتا ہے اس کا تعین کچھ تو مصنف کے تجربے سے ہوتا ہے اور کچھ ان اشخاص کے تجربے سے جو اس کے مخاطب ہیں۔ ہماری دنیا کا اب یہ حال ہے کہ قومیں اور کتابیں دونوں ثقافتی سرحدوں کو پار کرکے آزادانہ طور پر ادہر سے اُدہر اور اُدہر سے اِدہر آنے جانے لگی ہیں۔ یہ نئی صورت حال مذہب کے تقابلی مطالعے کے موضوع پر لکھنے والے مصنفوں کو مجبور کر رہی ہے۔ جو کچھ وہ لکھ رہے ہیں اس کو شخصیتوں سے متعلق کرکے پیش کریں۔ جیسا کہ ہم اس سے پہلے عرض کر آئے ہیں' پہلے مغربی قاری کو اس موضوع پر لکھی ہوئی مغربی کتاب کسی بدیسی مذہب پر لکھی ہوئی کتاب معلوم ہوا کرتی تھی۔ لیکن اب روز بروز اسی قاری کو ایشیائی دوست ملتے جا رہے ہیں یا افریقہ کے بارے میں اس کے تجربات میں اضافہ ہو رہا ہے یا اس پر بین الاقوامی ذمہ داریاں عائد ہو رہی ہیں۔ دوسری قوموں کے مذاہب کے متعلق جو کتابیں طبع و شائع ہو رہی ہیں۔ ان کی طلب روز بروز بڑھتی جا رہی ہے۔ ان کتابوں سے استفادہ کرنے والوں کی یہ طلب صرف علمی دلچسپی یا بے حاصل تجسس کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ یہ طلب اس لئے بڑھ گئی ہے کہ وہ ان قوموں کے اعمال کی تشریح و تعبیر چاہتے ہیں جن سے اب ان کا سابقہ ہے۔

علاوہ ازیں مغربی مصنفوں کی کتابیں جیسے بدھ مت پر لکھی ہوئی کتابیں ہیں انہیں روز بروز زیادہ سے زیادہ بدھی پڑھ رہے ہیں۔ ایسے قاریوں کا حلقہ جس درجہ وسیع ہو گیا ہے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ ان قوموں پر ہونا چاہئے جو اب زندہ ہیں لیکن اس صورت میں ان ذرائع کی تنقیح یا ان کا تکملہ خود اشخاص سے ربط کے ذریعہ کیا جا سکتا ہے اور اگر خود اشخاص قابل حصول نہ ہوں تب بھی میرا ایقان ہے کہ ہمدردانہ طرز عمل تمام انسانی اعمال کو سمجھنے میں مدد و معاون ثابت ہوتا ہے۔

میں یہ تو نہیں کہتا کہ اشخاص کے ذریعہ حاصل کیا ہوا علم بے خطا ہو۔ اس بات کا امکان ہے کہ معلومات پورے حاصل نہ ہوں یا معلومات غلط ہوں۔ نمونوں اور دیگر ظاہری معلومات سے شخصی وضاحتوں کی تنقید اور ان میں ربط قائم کرنا چاہیئے۔ اشخاص کے ذریعہ معلومات کا طریقہ دوسرے مناہج کی جگہ نہیں لیتا۔ لیکن ہماری موجودہ دنیا میں یہ منہاج اس شعبۂ علم کا ایک لازمی جز بنے بغیر نہیں رہ سکتا۔

اس کے مبنی بر واقعہ ہونے کا احساس مغربی مصنفوں میں سے چند ہی کو ہو سکا ہے اور ایسے مصنف تو بہت ہی کم ہیں جنھوں نے اس حقیقت کے نتائج کو پوری طرح محسوس کیا ہو۔ اب میں دو قضیے پیش کرنا چاہتا ہوں جو قدرے جسارت آمیز ہیں۔ یہ قضیے غالباً ابھی تک قاعدہ کے مطابق اور ضابطہ کے لحاظ سے مُحقّق نہیں ہوئے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود جاذب توجہ ضرور ہیں۔ میں یہ باور کرنے کی طرف مائل ہوں کہ ان کی اہمیت بڑھتی جا رہی ہے۔ میرا پہلا قضیہ تو یہ ہے کہ مذاہب کا تقابلی مطالعہ کرنے والے مصنف کے لئے دنیا کے سارے لوگوں کو مخاطب کرنے کے سوا کسی اور کے لئے لکھنے کا کوئی جواز نہیں ہے۔ اکثر مصنف یہ سمجھتے ہیں کہ وہ اپنی کتابوں اور مقالوں میں ایک مخصوص ملّت (عام طور پر اپنی ہی ملّت) سے مخاطب ہیں۔ لیکن یہ واقعہ ہے کہ یہ کتابیں اور یہ مقالے دوسری ملّتوں کے افراد بھی پڑھتے ہیں اور خاص طور پر اس ملّت کے افراد پڑھتے ہیں جن کے متعلق یہ کتابیں اور مقالے لکھے گئے ہیں۔ مغرب یا نصرانیت یا عالمِ نصرانیت پر لکھی ہوئی مسلمانوں کی تحریریں جو عربی یا اردو یا کسی اور زبان میں مسلمانوں کے استفادے کے لئے لکھی جاتی ہیں مغربی عالم ان کا مطالعہ اور تجزیہ کر رہے ہیں اور اُن کے نتائج شائع کئے جا رہے ہیں۔ اس سے دو طرح کے نتیجے نکل رہے ہیں۔ ایک تو یہ کہ اس صورتِ واقعہ کی ایک حد تک حساس آگہی نے خود مسلمانوں کے طریقِ تحریر کو متاثر کرنا شروع کر دیا ہے۔ دوسرے یہ کہ اس کی وجہ سے مغرب میں اسلام سے صریح اور واضح واقفیت کی جو کوشش ہو رہی ہے وہ بھی متاثر ہوئی ہے۔

یہ بات تو اور بھی بڑی حد تک صحیح ہے کہ مغربی علمار[1] کی لکھی ہوئی کتابوں کا مطالعہ وہ لوگ کر رہے ہیں

---

[1] غیر عالموں کی لکھی ہوئی تحریروں کا بھی یہی حال ہے۔ گو ان تحریروں سے ہمارا کوئی راست تعلق نہیں۔ اس کی ایک بہت نمایاں مثال وہ مضمون ہے جو رسالہ "ٹایئم" میں "عالمِ اسلام" کے عنوان سے چھپا تھا۔ یہ مضمون اسلامی دنیا سے نہیں بلکہ فی الواقع دینِ اسلام سے متعلق تھا (ملاحظہ ہو رسالہ ٹایئم ۱۳ راگست ۱۹۵۱ء ص ۳۲-۳۷) اس مقالے سے پورے عالمِ اسلام میں جو برہمی پیدا ہو گئی اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ کچھ عرصہ تک کئی اسلامی ملکوں میں اس رسالہ کا داخلہ ممنوع قرار پایا۔

جن کے مذہب کے متعلق یہ کتابیں لکھی گئی ہیں روز بروز ایسے قاریوں کی تعداد میں اضافہ ہی ہو رہا ہے مثال کے طور پر ان مغربی عالموں کو لیجئے جو اہل مغرب کے لئے لادینی عقلیت کے علمی انداز میں اسلام کی شرح و تعبیر پیش کر رہے ہیں یا مہایانہ بدھ مت کے عروج کا تجزیہ کر رہے ہیں[۱]۔ ابھی تک اس واقعہ نے صرف محدود آگہی پیدا کی ہے اور مذکورہ مغربی تحریروں کو تو بہت ہی محدود پیمانے پر متاثر کیا ہو لیکن یہ آگہی اس حد تک ترقی کر گئی ہے کہ اس کو محسوس کیا جانے لگا ہے[۲]۔ اس آگہی میں مزید اضافہ ہونا چاہیئے۔ مغربی مصنفوں کی لکھی ہوئی کتابوں کا اثر مشرق پر بہت پڑا ہے اور یہ اثر بڑھتا جا رہا ہ

باقی

۱؎ بات یہاں تک پہنچ چکی ہے کہ بیروت کے دو محنتی محققوں نے مسلمانوں میں نصرانیت کی تبلیغ کی تحریک سے متعلق تمام نصرانی مبلغوں کی تحریروں کی چھان بین کے بعد اپنی فرد جرم اس عنوان سے شائع کر دی ہے: "التبشیر والاستعمار فی البلاد العربیہ" تالیف مصطفیٰ خالدی و عمر فروخ (بیروت ۱۳۷۲ھ/۱۹۵۳ء)

۲؎ بطور مثال مانٹگمری واٹ کی تحریر کا ذکر اسی مقالہ کے حاشیہ نشان (۲۴) میں کیا گیا ہے۔

ہندوستان
عہدِ عتیق کی تاریخ میں

جناب سید محمود حسن صاحب قیصر امروہوی مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

(۳)

ان عرب تجار کے ہندوستان آنے جانے کا کیا راستہ تھا۔ اس کے بارے میں مولانا تحریر فرماتے ہیں:[1]

"عرب تاجر ہزاروں برس پہلے سے ہندوستان کے ساحل تک آتے تھے اور یہاں کے بیوپار اور پیداوار کو مصر اور شام تک کے ذریعہ یورپ تک پہونچاتے تھے اور وہاں کے سامان کو ہندوستان جزائر ہند، چین اور جاپان تک لے جاتے تھے۔ عربوں کا راستہ یہ تھا کہ وہ مصر و شام کے شہروں سے چل کر خشکی خشکی بحر احمر (ریڈ سی) کے کنارے کنارے حجاز کو طے کر کے یمن تک پہنچتے تھے اور وہاں سے بادبانی کشتیوں پر بیٹھ کر کچھ تو افریقہ اور حبشہ کو چلے جاتے تھے اور کچھ وہیں سے سمندر کے کنارے کنارے حضر موت عمان، بحرین اور عراق کے کناروں کو طے کر کے خلیج فارس کے ایرانی ساحلوں سے گذر کر یا تو بلوچستان کی بندرگاہ تیز میں اتر پڑتے تھے یا پھر آگے بڑھ کر سندھ کی بندرگاہ دیبل (کراچی) میں چلے آتے تھے اور پھر اور آگے بڑھ کر گجرات اور کاٹھیاواڑ کی بندرگاہ "تھانہ" (بمبئی) کھمبات چلے جاتے تھے۔ پھر آگے بڑھتے تھے اور سمندر سمندر کالی کٹ اور راس کماری پہنچتے تھے اور پھر کبھی مدراس کے کسی کنارے پر ٹھہرتے تھے اور کبھی سرندیپ، انڈمان ہو کر پھر سیدھے مدراس کی مختلف بندرگاہوں پر چکر لگاتے ہوئے خلیج بنگال میں داخل ہو جاتے تھے اور بنگال کی ایک دو بندرگاہوں کو دیکھتے ہوئے برہما

[1] عرب اور ہند کے تعلقات (ص ۶-۷)

اور سیام ہوکر چین چلے جاتے تھے۔ اور پھر اسی راستے سے لوٹ آتے تھے۔

الغرض اس نقشے سے معلوم ہوگا کہ ان کے جہازات ہندوستان کے تمام دریائی شہروں اور جزیروں میں برابر چکر لگایا کرتے تھے اور تاریخ کی یاد سے پہلے سے ان کی مسلسل آمد و رفت جاری تھی"

دوسرے مقام پر موصوف لکھتے ہیں:-[1]

ہم کو جب سے دنیا کے تجارتی حالات کا علم ہے، ہم عربوں کو کاروبار میں مصروف پاتے ہیں اور اسی راستے سے ان کے قافلوں اور کاروانوں کو شام اور مصر تک آتے جاتے دیکھتے ہیں۔ اس وقت ہمارے پاس دنیا کی بین الاقوامی تاریخ کی سب سے پرانی کتاب "توراۃ" ہے۔ اس میں حضرت ابراہیمؑ کی دوہی نسل بعد حضرت یوسفؑ کے زمانے میں ہم اس تجارتی قافلے کو اسی راستہ سے گذرتے ہوئے پاتے ہیں اور یہ وہی کارواں ہے جو حضرت یوسفؑ کو مصر پہونچاتا ہے (پیدائش ۳۷:۲۵) اس راستہ کا ذکر یونانی مورخوں نے بھی کیا ہے۔ الغرض حضرت یوسف کے عہد سے لےکر واسکو ڈی گاما کے زمانہ تک ہندوستان کی تجارت کے مالک عرب ہی رہے"۔

اس کے بعد قدمار مورخین اسلام کے حسب ذیل بیانات ملاحظہ ہوں جس سے معلوم ہوگا کہ یورپین محققین نے اس بارے میں جو کچھ لکھا ہے وہ حرف بحرف اسلامی تاریخوں سے مطابقت رکھتا ہے۔

۱- وہب بن منبہ، حارث بن الہمال کے ذکر میں لکھتا ہے:-[2]

وکانت تاتی ھدایا الھند الی	نیز ہندوستان کے ہدئے تبابعہ کے پاس آیا کرتے
التبابعة من اصناف الطيب والمسك و	تھے جن میں بیشتر انواع و اقسام کی خوشبوئیں، مشک
العنبر والکافور وحب البان والینجوج و	عنبر، کافور، لوبان، زعفران و دیگر عطریات۔ نیز
الزعفران وغیر ذلک من انواع الطیب	سرزمین ہند کے مسالے، سیاہ مرچ اور ہلیلہ جات ہوتے
ومرافق ارض الھند والفلفل، والھلیلج	تھے۔ ان کے علاوہ موتی اور عقیق بھی آ

---

[1] عرب اور ہند کے تعلقات (ص ۴۵) بحوالہ الفنسٹن کی تاریخ ہند کا دسواں باب در تجارت [2] کتاب التیجان ص ۵۰ تبابعۂ یمن کے سلسلہ کا چوتھا بادشاہ ہے جو لقمان بن عاد کا بھتیجہ اور ہمال بن عاد کا بیٹا تھا۔ اس کا تفصیلی بیان آگے آئے گا

وغیرہ ویاتی الجواهر والعقیق والدان — کرتے تھے ۔

۲۔ مسعودی دریاؤں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے:-[1]

وكان الأكثر من ماء الفرات ينتهي إلى بلاد الحيرة ثم يتجاوزها ويصب في البحر الحبشي وكان البحر يوم ذلك في الموضع المعروف بالنجف في هذا الوقت وكانت مراكب الهند والصين ترد على ملوك الحيرة فيه .

دریائے فرات کا بیشتر پانی حیرہ کے علاقہ میں آتا تھا اور وہاں سے خلیج فارس کو چلا جاتا تھا۔ اس زمانہ میں جہاز رانی اس جگہ تک ہوتی تھی جو آج کل نجف کے نام سے مشہور ہے۔ اور ہند وچین کے جہاز جو شاہان حیرہ کے پاس آتے تھے نجف میں لنگر انداز ہوتے تھے ۔

آلوسی "الکلام علی نیران العرب" کے تحت لکھتا ہے:-[2]

منها (نار القرى) وهي نار توقد لاستدلال الأضياف بها على المنزل وتسمى أيضا (نار الضيافة) وكانوا يوقدونها على الأماكن المرتفعة لتكون أشهر وربما يوقدونها بالمندلي (وهو عطر ينسب إلى مندل وهو بلد من بلاد الهند ونحوهما يتبخر به) ليهتدي إليه العميان وأشعارهم ناطقة بذلك .

نیران عرب سے ایک قسم "نار القری" تھی اور یہ وہ آگ تھی جو اس لئے روشن کی جاتی تھی تاکہ مہمانوں کو وہ رہنمائی کرے اس کا دوسرا نام "نار الضیافۃ" (مہمانی آگ) بھی تھا۔ عرب اس آگ کو اونچی جگہوں پر روشن کرتے تھے تاکہ دور دور کے لوگ اس کو دیکھ کر آجائیں نیز اکثر وہ اس آگ کو مندلی (یہ ایک عطر ہے جو ہندوستان کے شہر "مندل" کی طرف منسوب ہے) اور اسی قسم کے کسی دوسرے عطر سے روشن کرتے تھے، تاکہ اندھوں کو اس سے رہنمائی ہو۔ عربوں کے اشعار میں اس کا جگہ جگہ ذکر آتا ہے۔

---

[1] مروج الذہب (۱: ۸۵) [2] بلوغ الارب فی معرفۃ احوال العرب (۲: ۱۶۱)

یہی مؤلف آگے چل کر "حیرہ" کے ذکر میں لکھتا ہے:[1]

وكان مكان الحيرة اطيب البلاد وارقه هواء واخفه ماء واعذبه تربة واصفاه جوا، قد تعالى عن عمق الارياف، وارتفع عن خورنة الغائط واتصل بالمزارع والجنان والمتاجر العظام لانها كانت من ظهر البرية على مرفأ سفن البحر من الهند والصين وغيرهما۔

"حیرہ" کا محل وقوع تمام شہروں میں سب سے زیادہ پاکیزہ ہوا کے لحاظ سے نہایت لطیف، پانی کے لحاظ سے نہایت ہلکا اور مٹی کے لحاظ سے سب سے زیادہ شیریں، نیز فضا کے لحاظ سے نہایت صاف تھا۔ اس کی ترائی میں نہ گہرائیاں ہیں نہ اس کی زمین سخت ہے کھیتوں اور باغات سے اور بڑی بڑی تجارت گاہوں سے وہ قریب ہے اس لئے کہ ہند اور چین اور دوسرے ممالک سے آنے والے جہازوں کے اسٹیشنوں پر واقع ہے۔

دوسرے مقام پر ہندوستان سے یمن جانے والی اشیاء کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:[2]

واما الذي كان يصل الى اليمن من البلدان البعيدة بواسطة البحر فالدر والياقوت واصناف من المسك والكافور والعود الرطب وانواع العطر والفلفل والحديد هذا كله من بلاد الهند۔

لیکن جو چیزیں دور دراز ممالک سے، سمندری راستوں سے یمن میں لائی جاتی تھیں ان میں بیشتر موتی اور یاقوت انواع و اقسام کا مشک، کافور، عود تر، ہر قسم کا عطر سیاہ مرچ اور لوہا ہوتا تھا، یہ سب چیزیں ہندوستان کے شہروں سے آتی تھیں۔

اس کے بعد یمن کے مشہور شہروں کے ذکر میں یہی مؤلف لکھتا ہے:[3]

ومنها "عدن" ويقال لها ابين سميت باسم بانيها وهي مدينة على ساحل البحر اعني بحر الهند جنوب باب المندب بميلة الى الشرق، وكانت موسد حط و

ان شہروں میں ایک شہر "عدن" ہے جسکو ابین بھی کہتے ہیں، اس کا نام اپنے بانی کے نام پر رکھا گیا ہے اور یہ سمندر یعنی بحر ہند کے کنارے کا شہر ہے جو باب المندب کے جنوب

---

۱ بلوغ الارب فی معرفۃ احوال العرب (۲: ۵۷)، ۲ ایضاً (۱: ۲۰۳)، ۳ ایضاً۔

اقلاع لمراكب الهند ومصر وغيرها.

میں مشرق کی طرف ایک میل کے فاصلہ پر واقع ہو یہ مصر اور ہندوستان سے آنے والے جہازوں کا اسٹیشن تھا۔

ابن خلدون لکھتا ہے:[1]

واجتمع ملوك العمالقة ويقال ادوم وخرج لحربهم فهزمهم وغنم أموالهم وكان بعهده من الانبياء الياس بن شوياق واليسع بن شوياط، وقال ابن العميد: ايليا ومنحيا ومليوديا وكانت له سفن في البحر يجلب فيها بضائع الهند.

عصرِ حاضر کے مشہور مورخ ڈاکٹر صالح العلی لکھتے ہیں:[2]

فاما مع الشام فقد كانت علاقتهم وثقى حيث كانوا يصدرون لها بضائع الهند واليمن ويستوردون منها الزيت والحبوب والخمر وربما الاسلحة والجواري والمنسوجات.

لیکن شام کے ساتھ ان (عربوں) کا تعلق بہت گہرا تھا اس لئے کہ ان علاقوں میں وہ ہندوستان اور یمن کی پیداوار کو پہونچاتے تھے اور وہاں سے وہ زیتون، اناج اور شراب لے کر آتے تھے اور اکثر وہ ہتھیار اور بنے ہوئے کپڑے بھی لاتے تھے۔

دوسرے مقام پر سلاطین سبا کے ذکر میں لکھا ہے:[3]

لقد كان السبائيون يعتمدون في الملاحة في المحيط الهندي والبحر العربي على حركة الرياح الموسمية ويسيرون سفنهم حسب اوقاتها التي تتبدل حسب

اہل سبا کو بحر ہند اور بحر عرب میں اپنی جہازرانی پر، موسمی ہواؤں کے رُخ پر پورا پورا اعتماد تھا، وہ اپنی کشتیوں کو اُن کے اوقات کے مطابق جو موسموں کے لحاظ سے بدلتے رہتے ہیں، چلاتے تھے۔ ان ہواؤں کے اوقات

[1] ابن خلدون: تاریخ (۲: ۱۰۳) [2] محاضرات فی تاریخ العرب (ص ۹۵) [3] ایضاً (ص ۲۴)

المواسم تبدلاً تاما وقد احتفظوا لانفسهم بمواعيد هذه الرياح واعتبروها سراً لم يبيحوا به لغيرهم مما مكنهم من احتكار تجارة الهند التى كانت تاتيهم بارباح طائلة غير انه فى اواخر القرن الثانى ق.م استطاع هبارخوس وهو احد الملاحين الرومان ان يتعلم مواعيد هذه الرياح الموسمية ثم علّمها بدوره الى غيره من اليونانيين فاخذت السفن المصرية والرومانية تبحر بنفسها فى المحيط الهندى و تجلب البضائع من جنوب آسيا والهند من دون حاجة الى وساطة السبائين۔

وہ اپنے ذہنوں میں محفوظ رکھتے تھے اور اس کو ایک بھید خیال کرتے تھے جس کو وہ کسی دوسرے پر ظاہر نہیں کرتے تھے اس لئے یہی وہ چیز تھی جس کے سبب ہندوستان کی تجارت پوری طرح ان کے قبضہ میں تھی جو ان کو غیر معمولی فائدہ پہنچاتی تھی۔ البتہ دوسری صدی قبل مسیح کے آخر میں روما ن کے ایک مشہور ملاح " ہبارخوس نے ان موسمی ہواؤں کے اوقات کو سیکھ لیا پھر اس نے یونان کے دوسرے لوگوں کو بھی اس سے باخبر کر دیا۔ اس کے بعد یونانیوں نے مصری اور رومانی کشتیاں بحر ہند میں رواں کر دیں اور سبائیوں کی وساطت کے بغیر جنوبی ایشیا اور ہندوستان سے مال لانا شروع کر دیا۔

مذکورہ بالا روایات کے علاوہ سب سے بڑا ثبوت ہند اور عرب کے قدیم تجارتی تعلقات کا یہ ہے کہ ہندوستان کی جو جو اشیاء عرب ممالک کو جاتی تھیں، اُن کے نام عربی لغت میں وہی ہیں جو ہندی لغت میں مثلاً کافور، مسک، صندل، جائفل، اطریفل، نیلوفر، ہلیلج وغیرہ ایسے تمام الفاظ کی مفصل فہرست مولانا سلیمان ندویؒ نے اپنی کتاب "عرب و ہند کے تعلقات" میں دی ہے۔

اسی کے ساتھ وہ مشہور روایت بھی قیاس میں آتی ہے کہ مہابھارت میں جب کوروؤں نے لاکھ کا گھر بنا کر پانڈوؤں کو اس کے اندر پھونک دینا چاہا تو درو جی نے یدھشٹر کو عربی زبان میں بتایا

اور یہ عشیرنے اسی عربی زبان میں ان کو جواب دیا۔

سلاطینِ یمن کی فتوحات ہند میں

یمن کی حکومت، دنیا کی قدیم ترین اور متمدن حکومت ہے، یہاں کے آثار حضرت ہودؑ (پیغمبر) کے عہد سے ملتے ہیں، مؤرخین کا بیان ہے کہ پہلی مرتبہ یمن میں حضرت ہودؑ کے بیٹے "قحطان بن ہود" آئے ہیں۔ ان کے بعد" یعرب بن قحطان" کے زمانے سے وہاں آبادی شروع ہوگئی۔ ان ہی کے زمانہ میں کانوں سے چاندی برآمد کی گئی اور پہاڑوں کو کھود کر عقیق اور مختلف قسم کے جواہرات نکالے گئے۔[1] یعرب بن قحطان کے بعد اس کا بیٹا یشجب اپنے باپ کا وارث ہوا، لیکن اس وقت تک حکومت کا کوئی تخیل نہ تھا۔ البتہ سبا بن یشجب (عبدشمس) کے زمانے سے یہاں حکومت کی بنیاد پڑتی ہے۔ جیسا کہ مسعودی کا بیان ہے:[2]

اول من بعد من ملوك اليمن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان، واسمه عبدشمس۔	یمن کے بادشاہوں میں سب سے پہلا بادشاہ "سبا بن یشجب" کو کہا جاتا ہے۔ جس کا نام عبدشمس تھا۔

"عبدشمس" کے بعد اس کا بیٹا "حمیر بن سبا" تخت پر بیٹھا، یہ پہلا شخص ہے جس نے اپنے سر پر سونے کا تاج رکھا اور متوج کے لقب سے مشہور ہوا۔[3]

حمیر بن سبا کے بعد اس کا بیٹا وائل بن حمیر، پھر سکسک بن وائل یکے بعد دیگرے تخت پر بیٹھے۔ ان تینوں کے بارے میں" وہب بن منبہ" کا بیان ہے کہ وہ خشکی کے راستہ سے ہندوستان آئے اور یہاں فتوحات حاصل کیں، چنانچہ "حارث بن ہمال" کے ذکر میں وہ لکھتا ہے:[4]

وکان قد غزاها قبله ثلاثة من الملوك على البر من جبال حران (خراسان) وارض التبت حتى وصلوا اليها وهو	(حارث بن ہمال) سے قبل اسی سلسلے کے تین بادشاہ خشکی کے راستے سے جبال حران اور تبت کی طرف سے ہندوستان جاکر جنگ کرچکے تھے وہ عبدشمس بن سبا

[1] وہب بن منبہ: کتاب التیجان (ص ۳۳) [2] مروج الذہب (۲۰۲:۳) [3] ایضاً
[4] کتاب التیجان (ص ۷۹)

عبد شمس بن سبا و بعدہ ابنہ وائل
بن حمیر و بعدہ ابنہ السکسک بن
وائل ، فکان خراجھم الذی اجروہ
علی الھند جمیع ھذہ الطرائف یطرفونھا -

اور اس کے بعد اس کا بیٹا وائل بن حمیر اور سکسک
بن وائل ہیں اس کا خراج جو انھوں نے ہندوستان
پر جاری کیا تھا۔ یہی عجیب عجیب چیزیں تھیں جو وہ
برابر یمن بھیجتے رہتے تھے۔

حارث بن ہمال | تبابعۂ یمن کے سلسلہ کا پہلا بادشاہ ہے جو "حارث الرائش" کے نام سے مشہور ہے۔ یہ پہلی مرتبہ بحری راستے سے ہندوستان آیا اور یہاں کے کچھ حصوں کو فتح کیا۔ اس کا محرک ہندوستان کے وہ تحفے اور نادر اشیاء تھیں جو ہندوستان سے یمن آتی تھیں۔ وہب بن منبہ اس کے تذکرہ میں لکھتا ہے[1]۔

فلما اتت الھدیة من قبل الھند
الی ذی مراثد ورأی ما رأی من عجائب
الھند تطلعت نفسہ الی غزوھا فعبی
الجنود وجمع العساکر واظھر انہ یرید المغرب
فی البحر واعد السفن ... قال وھب ...
فلما امکن لذی مراثد الرائش جواز البحر
راکب وقدم بین یدیہ رجلاً من حمیر یقال لہ
یعفر بن عمرو فسار یعفر حتی دخل ارض الھند وتبعہ
الرائش ذو مراثد فقاتل اھل الھند یعفر حتی اتاہ
الرائش فغلب علیھم فقتل المقاتلة وسبی
الذریة وغنم الاموال ورجع الی الیمن
من جھة مطلع الشمس وکان طریقہ

جب ہندوستان سے اس کے پاس
ہدیے آئے اور وہاں کی عجیب عجیب چیزوں کو اس نے
دیکھا تو اس کو فتح کرنے کا خواہش مند ہوا، اس کے لئے
اس نے لشکر تیار کیا اور فوجیں جمع کیں اور یہ ظاہر کیا کہ
وہ سمندری راستے سے مغرب کی طرف جانے کا ارادہ
کر رہا ہے اور کشتیاں تیار کرائیں ... وہب کا بیان ہے
حارث رائش پر جب بحری سفر کے امکان روشن ہوگئے
تو فوراً سوار ہوگیا اور بنی حمیر کے ایک شخص یعفر بن عمرو
کو رہنمائی کے لئے اپنے ہمراہ لیا۔ یعفر آگے آگے روانہ
ہوگیا یہاں تک کہ ہندوستان کی حدود میں داخل ہوگیا
رائش ذو مراثد اس کے پیچھے پیچھے تھا۔ یعفر نے وہاں
پہنچتے ہی جنگ شروع کردی۔ اتنے میں رائش بھی

---

[1] کتاب التیجان (ص ۷۹)

مدينة الصغد وهي سمرقند وخلف يعفر بن عمرو في اثني عشر الفاً في مدينة بناها الرائش فلم يقدر اهل الهند يقيمون اسمها فسموها الرائد فهي مدينتهم اليوم وبها ملكهم ـ

اس کے قریب پہنچ گیا۔ اس جنگ میں یعفر کو فتح حاصل ہوئی۔ حارث رائش نے وہاں ایک شہر کی بنیاد ڈال اور اپنے نام (رائش) پر اس کا نام رکھا لیکن اہل ہند اس کے نام کو قائم نہ رکھ سکے اور بگاڑ کر "رائد" کردیا یعفر کثیر مال غنیمت اور قیدیوں کو لیکر سمرقند کے راستے سے یمن کو واپس ہوا اور اپنے بارہ ہزار آدمیوں کو اس شہر میں چھوڑا۔ راوی کا بیان ہے کہ یہ شہر آج بھی اہل ہند کا شہر ہے اور وہاں ان کی حکومت ہے۔

اس کے بعد مؤلف نے "نوفل بن سعد" کے حسب ذیل اشعار نقل کئے ہیں جن میں رائش کی فتح ہند کا تذکرہ ہے ۔

من ذا من الناس له مالنا   من عارب في الناس او اعجمي

سار بنا الرائش في جحفل   مثل مفيض السيل كالانجم

يوماً لارض الهند يسمو لها   تجري بها الامواج كالضيغم

فاول الغابة قاموا بها   واستسلموا للفيلق المظلم

في بحرها المنثور سام به   يوم امام الملك المعلم

بغيرها يعفر اذ جاءها   يا جند اذ لك من مقدم

فضجت الهند له وقعة   هدت قواه بالقنا الصيلم

وانفض الرائش املاكها   واب بالخيرات والانعم

فالدر والياقوت يجبى له   والخز والابكار في الموسم[1]

یہاں سے مؤلف کا بیان ہے[2] کہ حارث رائش جب واپسی میں جبال خراسان تک پہونچا تو اہل

[1] یہ اشعار اخبار عبید بن شریۃ الجرہمی میں بھی قدرے لفظی تغیر کے ساتھ ملتے ہیں مگر اس میں شاعر کا نام بجائے "نوفل بن سعد" کے "یونس بن سعد" ہے [2] کتاب التیجان (ص ۷۹)

آرمینیہ، ہندوستان کے واقعات کو سُن کر اس سے خائف ہوئے اور انھوں نے ہدیہ کے طور پر اس کے پاس کچھ بیش قیمت ملبوسات اور دوسری نادر اشیا بھیجیں، حارث رائش نے ان کو قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ اور آرمینیہ کی طرف متوجہ ہو گیا۔ اس موقع پر اس نے شمر بن العطاف کو ایک لاکھ فوج دیکر آگے آگے روانہ کیا اور خود اس کے پیچھے ہولیا۔ اہل آرمینیہ نے اپنے امکان بھر دفاع کیا لیکن اس کی کثیر فوج کا مقابلہ نہ کر سکے اور شکست کھائی۔ وہاں سے واپسی میں جب آذربیجان پہونچا تو وہاں دو بڑے بڑے پتھروں پر اس نے حمیری رسم الخط میں اپنا نام اور حسب ذیل اشعار کندہ کرائے

یاجابیاخرج خراسان — ملجا فی ارض حیران
فتحت ارض الھند مستأثرا — بیعفوا الاول والثانی
یتبع قرن الشمس ان اشرقت — حتی بدا نور الضحیٰ فانی
سام علی البیت مستعجلا — مفتحھا ارض اذربیجان
سینقضی الرائش بعد الذی — ثال ویبقی الناس فی شان

راوی کا بیان ہے کہ ان پتھروں پر یہ اشعار اور عبارت آج بھی لکھی ہوئی ہے۔

ذوالقرنین | مؤرخین کا بیان[1] ہے کہ تبابعۂ یمن میں، سطوت وشوکت اور عظمت وجلال میں اس کی مثل کوئی نہ تھا۔ اس کا تخت ٹھوس سونے کا تھا جس پر یاقوت، زمرد اور زبرجد جڑے ہوئے تھے۔ اسلامی روایات کی بنا پر اس کی ملاقات خضر پیغمبر سے بھی ہوئی جن کی مدد سے وہ دنیا کے گوشے گوشے میں پہونچا اور بڑے عجائبات کا مشاہدہ کیا۔ قرآن مجید نے جہاں عہدِ عتیق کے دوسرے واقعات بیان کئے ہیں ان ہی میں ذوالقرنین کا قصہ بھی ہے۔ اس کی شہرت عربوں میں قدیم زمانے سے تھی اور اسلام آنے کے بعد بھی اس کا تذکرہ زبانوں پر تھا۔

عام طور سے سکندر رومی اور ذوالقرنین کو ایک ہی شخصیت سمجھا جاتا ہے۔ یہ خیال کچھ لوگوں کا اس وقت بھی تھا جب اسلام آیا ہے اور آنحضرت صلعم سے اس کے بارے میں دریافت کیا گیا ہے لیکن دراصل یہ دونوں الگ الگ شخصیتیں ہیں اور یہی اسلامی نقطۂ نظر ہے حضرت ابن عباسؓ سے

[1] کتاب التیجان (ص ۱۱)

جب ذوالقرنین کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا:[1]

ھومن حمیر وھو الصعب	ذوالقرنین، حمیر کی نسل سے تھے اور وہ "صعب
بن ذی مراثد ھوالذی مکن اللہ	بن ذی مراثد" ہے۔ یہ وہی جس کو اللہ نے زمین پر
لہ فی الارض وآتاہ من کل	تمکین عطا کی تھی اور ہر چیز کا سبب اس کے ہاتھ میں دیدیا
شئ سببا فبلغ قرنی الشمس وداس	تھا جس کے بعد وہ سورج کے دونوں قرن تک پہنچ گیا
الارض وبنی السد علی یاجوج وماجوج	تھا اور طے ارض کیا اور سد یاجوج وماجوج تعمیر کی

اس پر لوگوں نے ان سے پوچھا: تو پھر "اسکندر رومی کون ہے؟ اس کے جواب میں آپ نے فرمایا کہ اسکندر رومی ایک مرد صالح اور حکیم تھا۔

یہی بیان ذوالقرنین کے بارے میں کعب احبار اور عبداللہ بن عمرو بن العاص کا ہے۔ کعب احبار نے تو دونوں کا شجرۂ نسب بھی الگ الگ بتایا ہے اور پرزور طریقہ سے اس کی تردید کی ہے کہ سکندر اور ذوالقرنین ایک ہی شخصیت ہے۔

ذوالقرنین کی ہند میں آمد | وہب بن منبہ اس کی فتوحات کے ذیل میں لکھتا ہے:[2]

ثم سار علی البر الی ارض الصین	پھر وہ (ذوالقرنین) خشکی کے راستے سے چین کی طرف
فلقی السند وھومن بنی حام بن نوح	بڑھا وہاں سندیوں سے اس کی مڈبھیڑ ہوئی جو حام بن نوح
فقاتلھم فغلب علیھم وقتل من	کی اولاد ہیں ذوالقرنین نے ان سے جنگ کی اور غالب آیا
قتل، ثم دخل ارض الھند، والھند	اور بہت سے لوگوں کو قتل کیا، اس کے بعد سرزمین ہند میں
اخوۃ السند من بنی حام بن نوح	داخل ہوا اور اہل ہند بھی حام بن نوح کی اولاد سے ہیں اور
فقاتلھم فغلب علیھم وعلی جمیع	سند کے بھائی ہیں ذوالقرنین نے ان سے بھی جنگ کی
ارض الصین ثم رجع الی ارض بابل۔ الخ	اور ان پر اور تمام چین پر غلبہ حاصل کیا۔

اس کی تائید نعمان بن الاسود بن المعترف بن عمرو بن یعفر بن سکسک المقعقع کے حسب

[1] التیجان (ص ۱۱۰) [2] التیجان۔

ذیل مرثیہ سے بھی ہوتی ہے جو اس نے ذوالقرنین کی وفات پر لکھا تھا۔ ان اشعار میں جہاں اس کے دیگر کارناموں کا تذکرہ ہے وہاں ہندوستان کا بھی ذکر ملتا ہے۔

بحنو قـرا قـر امسى رهينا	اخو الايام والدهر الهجان
لئن امست وجوه الدهر سودا	جلين بذاك للملك اليمانی
لقد صحب الردى الفين عاما	ولاقاه الحمام على ثمان
اذا جاوزت من شرفات جو	وسرت بايك برقة احوحان
وجاوزت العقيق بارض هند	الى الصوبات والنخل الدوانی
هناك الصعب ذو القرنين ثاو	ببطن تنوفة الحزين عانی

یاسر یہنعم | ذوالقرنین کے بعد تبابعۂ یمن میں فاتحِ ہند کی حیثیت سے "یاسر یہنعم" کا نام نظر آتا ہے جو اخبار یمن کے قول کی بنا پر حضرت سلیمان بن داؤد کے چالیس سال بعد ہوا ہے[1]۔ اس کا پورا نام حسب ذیل ہے۔

"مالک بن یعفر بن عمرو بن حمیر بن السیاب بن عمرو بن زید بن یعفر بن سکسک بن وائل بن حمیر بن سبا بن یشجب بن یعرب بن قحطان"۔

یاسر یہنعم نے ان تمام ممالک پر دوبارہ قبضہ کیا جو تبابعۂ یمن نے اپنے زور بازو سے فتح کئے تھے۔ اس سلسلہ میں وہ ہندوستان بھی آیا ہے جس کا ذکر وہب بن منبہ نے اس طرح کیا ہے[2]۔

فلما فصل يريد ارض التبت	(طبرستان پر غلبہ حاصل کرنے کے بعد) جب وہ یہاں سے چلا تو
الى الصين وارض الهند، بسار	چین کی طرف سے ہوکر تبت اور ہند کا ارادہ کیا اس کے بعد پھر
بنهاوند ودينور ومات فدفنه	وہ نہاوند اور دینور کی طرف متوجہ ہوا یہاں پہنچ کر اس کا انتقال
شمر ابنه وولى الملك بعده[3]۔	ہوگیا اور اس کے بیٹے شمر نے اسکو دفن کیا جو بعد میں اسکی جگہ تخت پر بیٹھا۔

شمر یرعش بن یاسر یہنعم | تاریخ میں اس کو "تبع الاکبر" کہا جاتا ہے۔ اس کے بارے میں وہب کا بیان ہے[4]

[1] التیجان (ص ۲۱۹) [2] ایضاً (ص ۲۲۱) [3] ایضاً، ص ۲۲۷-۲۳۲) [4] ایضاً

کہ یہ فتوحات کرتا ہوا چین تک پہنچ گیا تھا۔ وہاں نفیر ہندی سے اس کا مقابلہ ہوا لیکن بعد میں صلح ہوگئی اور نفیر کی خواہش پر اس کے بیٹے جلہم بن نفیر کے سر پر تاج رکھا۔ اس واقعہ کی تائید میں حسب ذیل اشعار بھی اس نے نقل کئے ہیں جو بانی بن قطن بن ہمدان بن مالک بن منتاب حمیری کے نام سے ہیں۔

ایھا السائل الحوادث جھلا ... ھا سألت الزمان عن شمر عش

ملك اطد الجبال فذ لت ... واطاعته حیث یمشی فتمشی

قاد بالصین من تھامة حتی ... ترك الھند بین بمش ونھش

کاد نفیر حین کاد و ولی ... ترك الجیش بین قفر وعطش

لم یھب للزمان صرفا فاعطاہ مقالیدہ علی غیر غش

وردت خیله نھا وند تسقی ... اھلھا المرھفات عن سم رقش[1]

اسعد ابوکرب الاوسط | اس کے بارے میں مورخین لکھتے ہیں کہ احبار یہود کی زبانی اس کو یہ پیشین گوئی معلوم ہوگئی تھی کہ آخر زمانہ میں قریش سے ایک نبی ظاہر ہوگا چنانچہ وہ آپ پر ایمان لے آیا تھا۔ مسعودی نے بھی اس کا ذکر زمانۂ فترت کے موحدین میں کیا ہے اور لکھا ہے کہ اس کا زمانہ پیغمبر اسلام کی بعثت سے سات سو سال قبل کا تھا۔ عبید بن شریۂ جرہمی نے اس کے بہت سے اشعار نقل کئے ہیں جن میں حسب ذیل اشعار وہ ہیں جن میں اس کی فتح ہند کا ذکر ہے۔

سیذکر قومی بعد موتی وقائعی ... وما فعلت نومی بقیس افاعلا

---

[1] التیجان (ص ۲۳۹)۔ اس موقع پر وہب نے ایک طول طویل روایت نقل کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ نفیر ہندی جب مقابلہ میں کامیاب نہ ہوا تو اپنے ناک کان کاٹ کر شمر کے پاس آگیا اور اس سے اپنی قوم کی شکایت کی کہ میں نے اس سے آپ کی اطاعت کے لئے کہا تھا جس کے نتیجہ میں اس نے میرا یہ حال بنایا تبع نے اس کے ساتھ ہمدردی کا اظہار کیا اور اپنے مخصوصین میں بنا لیا۔ نفیر اس کے لشکر کو لے کر ایک ایسے لق ودق بیابان میں لے آیا جہاں دور دور تک پانی کا نام نہ تھا اب اس کا فریب شمر پر کھل گیا لیکن نفیر پاؤں پر گر گیا اور اس سے معافی چاہی۔ مذکورہ بالا اشعار میں اسی واقعہ کی طرف اشارہ ہے۔

ومادوخت ارض الیمامة بالقنا   وما صبحت فیها تمیما ووائلا
وذلت بلاد السند والهند کلها   وفی الصین صیّرنا نقیبا وعاملا[1]

رب هم مورق بعد نوم   غیرما باطل ولکن بجد
یا بنی مازن فوارس معد   سرّنی ما فعلتم فی معد
اذ اثرتم مع الحجاج عجاجا   وانتضیتم لها صفائح هند[2]

وقسمنا بنی خزیمة بالجند   وکل عبد لنا وابن عبد
ثم احدثت بالشقرا رضا   وخبانا تحلها الناس بعدی
ثم دوخت ارض فارس طرا   وقباذا وارض هند وسند[3]

یا ذا معاهرنا اسراك ترود   أقذی بعینك عارضا ام عود
منع الرقاد فما اغمض ساعة   نبط بیثرب امنون قعود
والهند والسند اصطلیت بنارها   وبحرها من بعد ذاك جمود[4]

ملکنا الانام فذ انولنا   اذل من النعل تحت القدم
ودانت لنا السند فی ارضها   ودانت لنا الهند بعد الوهم

ہند کے بادشاہ "زارح" کا بنی اسرائیل پر حملہ

یعقوبی لکھتا ہے[5] کہ "برہمن" کے بعد طویل زمانے تک ہندوستان کے نظام حکومت میں ابتری رہی۔ لوگ چھوٹی چھوٹی جماعتوں میں تقسیم ہو گئے اور ہر

---

[1] اخبار عبید بن شریہ (ص ۴۴۰) [2] ایضاً (ص ۴۴۲) [3] ایضاً (ص ۴۴۸)
[4] ایضاً (ص ۴۵۶) [5] تاریخ یعقوبی (۱: ۸۷)

جماعت نے اپنی الگ حکومت قائم کرلی جس کے نتیجے میں دوسرے ملک کے بادشاہوں نے ان پر حملے کرنا شروع کردیئے۔ یہ دیکھ کر ان لوگوں کو یہ خوف ہوا کہ کہیں ہمارا ملک کمزور نہ ہوجائے اس لئے سب نے مل کر زارح کو اپنا بادشاہ بنایا۔ اس نے بہت جلد بگڑی ہوئی حالت کو سنبھال لیا اور اتنی طاقت پیدا کرلی کہ ایک کثیر فوج لے کر بابل کی طرف بڑھ آیا۔ پھر یہاں سے بنی اسرائیل کی حدود میں قدم رکھا۔ اس کے بعد اس کا بیان ہے:-

وھو الذی غزا بنی اسرائیل بعد ان مات سلیمان بن داؤد بعشرین سنۃ وملک اسرائیل یومئذٍ رحبعم بن سلیمان فضجت بنو اسرائیل الی اللہ تعالیٰ فسلط اللہ علی زارح وجیشہ الموت فانصرف الی بلدہٖ۔	یہ وہی زارح ہے جس نے حضرت سلیمان بن داؤد کے انتقال کے بیس سال بعد بنی اسرائیل پر چڑھائی کی، اس زمانے میں ان کا بادشاہ رحبعم بن سلیمان تھا بنی اسرائیل نے اللہ سے نصرت کی دعا کی، پس اللہ نے زارح اور اس کے لشکر پر موت کو مسلط کردیا اور رحبعم اپنے شہر کو پلٹ آیا۔

ابن اثیر نے اس واقعے کو اس طرح نقل کیا ہے[1]:

حضرت سلیمان بن داؤد کے بعد رحبعم بن سلیمان تخت پر بیٹھا، جس نے سترہ سال حکومت کی، اس کے انتقال کے بعد بنی اسرائیل مختلف جماعتوں میں تقسیم ہوگئے، اور "افیا بن رحبعم" کسی طرح تخت پر قابض ہوگیا۔ یہ دین موسوی سے منحرف تھا، اس لئے اس کے زمانے میں بنی اسرائیل بُت پرستی کی طرف مائل ہوگئے اور فسق و فجور عام ہوگیا۔ افیا نے تین سال حکومت کی۔ اس کے بعد اس کا بیٹا "اسا بن افیا" تخت نشین ہوا۔ یہ اپنے باپ کے برخلاف دینِ موسوی پر سختی کے ساتھ عامل تھا۔ اس نے لوگوں کو فسق و فجور سے باز رکھنے کی کوشش کی اور جو لوگ بت پرستی کرتے تھے ان کو اپنی قلمرو سے نکال دیا۔ یہاں تک کہ اپنی ماں کے بارے میں بھی جب اس کو یہ خبر پہونچی کہ وہ بتوں کی پرستش کرتی ہے تو اس کو بھی نکال دیا۔ اس کی اس سختی پر شام کے کچھ لوگ

[1] تاریخ الکامل (۱: ۸۶)

ہندوستان آگئے۔ اس وقت یہاں کا بادشاہ "زارح" تھا۔ انھوں نے اس کو "اسا" کے خلاف جنگ پر آمادہ کیا اور اپنے ملک کی تمام کمزوریوں پر اس کو مطلع کر دیا۔ زارح نے پہلے تو وہاں اپنے جاسوس بھیج کر بطور خود حالات کا جائزہ لیا، جب اطمینان ہو گیا تو ایک کثیر لشکر لے کر سمندری راستے سے شام کی طرف روانہ ہو گیا۔ اسا کو جب اس کے آنے کی خبر پہونچی تو مسجد اقصیٰ میں جاکر تضرع و زاری میں مصروف ہو گیا اور نصرت دین کے لئے اللہ سے دعا کی۔ زارح نے ساحل سمندر پر لنگر ڈال دیا اور بیت المقدس کی طرف چل پڑا۔ دو منزلوں کے بعد جب اس کا لشکر آبادی میں پھیلنا شروع ہوا تو بنی اسرائیل اس کی کثرت کو دیکھکر دہشت زدہ ہو گئے اور سب نے یہ طے کر لیا کہ زارح کی اطاعت کر لی جائے لیکن اسا نے ان کو سمجھایا اور کہا کہ اللہ نے مجھ سے نصرت کا وعدہ کر لیا ہے اور اس کا وعدہ خلاف نہیں ہوتا۔ چنانچہ اسا اپنا مختصر سا لشکر لے کر "زارح" کے مقابلہ کو نکل آیا۔ زارح نے جب ان مٹھی بھر آدمیوں کو دیکھا تو کہنے لگا: میں نے ناحق اتنا لشکر جمع کیا اور اتنا روپیہ صرف کیا۔ غرضکہ زارح اپنی فوج کو لے کر اسا کے مقابلہ کو گیا اور تیر اندازوں کو حکم دیا کہ تیر چلانا شروع کریں اس موقع پر اسلامی روایات کی بنا پر ملائکہ کی فوج نے اسا کی مدد کی اور زارح کی فوج خود اپنے ہی تیروں کا نشانہ بن گئی۔ یہ دیکھ کر زارح پر ہیبت چھا گئی اور اپنے اتباع کو جمع کر کے کہا: ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس شخص کے پاس کوئی جادو ہے اور یہ چاہتا ہے کہ اس کے ذریعہ سے ہم کو ہلاک کر دے۔ اس کے بعد زارح نے دیکھا کہ ایک کثیر لشکر تلواریں لئے بڑھا چلا آرہا ہے۔ اس کو دیکھ کر زارح پر اور زیادہ ہراس طاری ہوا اور اپنی فوج کو حملہ کا حکم دیا۔ اس حملہ میں اس کی فوج کا ایک ایک آدمی قتل ہو گیا اور صرف زارح اور اس کے کچھ ساتھی باقی بچے۔ یہ دیکھ کر زارح نے راہِ فرار اختیار کی اور کشتی میں سوار ہو گیا، لیکن کشتی جب بیچ دریا میں پہونچی تو ایک موج ایسی اٹھی کہ اس نے اس کشتی کو غرق کر دیا اور زارح اور اس کے معدودے چند ساتھی سب ہلاک ہو گئے۔

(باقی)

ہفت تماشائے مرزا قتیل

جناب ڈاکٹر محمد عمر صاحب ۔ اُستاذ جامعہ ملیہ اسلامیہ ۔ نئی دہلی

(۶)

سنیاسیان | سنیاسی میں یائے نسبتی ہے، یعنی سنیاس کرنے والا۔ سنیاس کے معنیٰ ہندی میں ترک و تجرید کے ہیں ۔ یائے نسبتی اگرچہ عربی الفاظ پر آتی ہے لیکن اب ہندوؤں اور مسلمانوں کے اتحاد کی وجہ سے ہندی میں بھی استعمال ہونے لگی ہے۔ اس لفظ سنیاسی کے سوا اور بھی ہندی الفاظ میں یائے نسبتی آتی ہے ۔ جیسے جوگی، بیراگی اور روگی ۔ جو جوگ، بیراگ اور روگ سے منسوب ہیں لیکن یہ یہ ترکیب شاہ جہان آباد کی زبان (اردو) اور کسی حد تک بھاکا (موجودہ ہندی) کے ساتھ مخصوص ہے ۔ مگر ہندی قدیم یعنی سنسکرت میں یائے نسبتی کی گنجائش نہیں ہے ۔ کیونکہ زبان اردو معرّ نہیں بلکہ مرکب زبان ہے (یعنی کئی بولیوں اور زبانوں کا آمیزہ ہے) اور بھاکا میں کبیران (یعنی شاعروں نے) عربی کے بعض حروف و کلمات میں کچھ تغیر و تبدل کر کے انھیں ہندی بنالیا ہے جیسے ظالم کی جگہ جالم یا ضامن کے بدلے جامن یا کھت (خط) یا سیسا (شیشہ) یا کجیا (قضیہ) کِسّا (قصّہ) مگر یہ لفظ بغیر تشدید کے ہندی میں جھگڑے کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے ۔

بہرحال سنیاسیوں کا فرقہ قدیم ہے اور عبادت و ریاضت میں یہ لوگ تارک الدنیا اور فقراء کی طرح ہیں ۔ اہل شرع ہندوؤں کے آئین کی پابندی نہیں کرتے ۔ اس جماعت کے بیشتر لوگ شریف النفس تارکِ دنیا، بے لوث اور خاک نشین پائے جاتے ہیں ۔ اکثر بالکل ننگے رہتے ہیں ۔ انھیں ستر کے کھلے رہنے سے بھی شرم نہیں آتی ۔ اُن کے بدن کا لباس صرف پنڈول ہے جو یہ جسم پر ملتے ہیں اور بچھونا بھی خاک ہی کا ہوتا ہے ۔ بعض لوگ خاک سے بھی تعلق نہیں رکھتے، اسے بھی ترک کر دیتے ہیں۔

لیکن یہ لوگ فسق و فجور کے پاس بھی نہیں پھٹکتے۔ ہندی میں انھیں ناگے کہتے ہیں۔ ان میں سے کچھ لوگ سپاہی پیشہ بھی ہوتے ہیں۔ یہ مسلمانوں کے یہاں نوکری کرنے سے پرہیز نہیں کرتے۔ جو کوئی ان کو روپیہ دے اُسی کے مطیع و فرمانبردار ہو جاتے ہیں۔ اور جنگ کے موقع پر بڑی بہادری کا مظاہرہ کرتے ہیں لیکن ان میں بہت سے بدذات، چور، ڈاکو، قزاق، سودخور، زانی، شراب نوش اور بدزبان ہوتے ہیں، سور کا گوشت بڑی رغبت سے کھاتے ہیں، بعض لوگ، جو کسی کے ہاں ملازم نہیں ہیں، اُن کا شغل چوری اور ڈکیتی ہے۔ اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ چند ہزار ناگے جمع ہو کر کسی نئے ملک میں جا پہنچتے ہیں اور جس شہر میں بھی جاتے ہیں وہاں کے حاکم کو کمزور پاکر اُس سے مہمانی طلب کرتے ہیں۔ اور متمول ہندوؤں مثلاً مہاجن وغیرہ کو گرفتار کرکے خاطر خواہ اُس سے دولت حاصل کرتے ہیں۔ اگر طرف ثانی نے پہلے ہی سوال میں اُن کی خواہش کے مطابق یا اُس سے کم اُن کو روپیہ دیدیا تو اُس سے اپنا ہاتھ اُٹھا لیتے ہیں اور دوسرے کی طرف متوجہ ہو جاتے ہیں ورنہ اُس کے ہاتھ پاؤں باندھ کر اتنے بینت مارتے ہیں کہ اس پر موت کو بھی ترس آنے لگتا ہے۔ ان کی حرکات و سکنات مداری فقیروں کے مانند ہیں۔ لیکن مداری اپنا ستر ڈھکتے ہیں اور یہ لوگ نہیں ڈھکتے۔ بعض سنیاسی دکن کے شہروں میں امیرانہ شان و شوکت کے ساتھ رہتے ہیں۔ یہ لوگ روپیہ جمع کرکے اُسے تجارت میں لگا دیتے ہیں اور سود پر چلاتے ہیں اور بیٹھے بیٹھے لاکھوں کما لیتے ہیں۔ انھیں اگر ایک ہزار روپیہ دستیاب ہوتا ہے تو اُس میں سے سو روپیہ خرچ کرتے ہیں، باقی سب جمع کی مد میں جاتا ہے۔ ناگاؤں کی طرح یہ لوگ بھی بد باطن اور فتنہ پرور ہوتے ہیں۔ نیک آدمی اس گروہ میں عنقا ہے لیکن ناگاؤں کے برعکس یہ لوگ ستر ڈھانپتے ہیں۔ ان میں بعض لوگ گیروے رنگی ہوئی زردی مائل سُرخ چادر کے سوا کچھ نہیں پہنتے۔ چاہے اُن کے اصطبل میں ہزار ہا گراں قیمت گھوڑے اور فیل خانے میں سیکڑوں فیل فروخت ہونے کے لئے موجود ہوں۔ اور بعض گیروے رنگ کی ایک پگڑی سر پر رکھتے ہیں یا اسی رنگ کی ایک چادر کندھے پر ڈال لیتے ہیں۔ باقی لباس بیش قیمت اور اعلیٰ

درجے کا پہنتے ہیں۔ یہ لوگ پری طلعت عورتوں اور خوبصورت بچوں سے اختلاط کر کے دنیا اور آخرت میں اپنا منہ کالا کرتے ہیں۔ یہ بچے بظاہر اُن کے چیلے یا بالکے کہلاتے ہیں۔ مرید عورت کو چیلی یا بالکی کہتے ہیں۔

سنیاسی فرقے کے لوگ مہادیو کے ماننے والے ہیں اور کسی دیوتا کو اس کے برابر نہیں جانتے اُن میں جو لوگ دنیا دار ہیں وہ سر اور داڑھی کے بال تراشتے ہیں۔ اس مذہب میں ریاضت شاقہ بہت زیادہ ہے۔ بعض لوگ ہاتھوں کو اتنی مدت تک اُوپر اٹھائے رکھتے ہیں کہ وہ خشک ہو جائے۔ بعض اپنے پیروں کو گردن کی طوق بنا لیتے ہیں اور اسی حالت میں وہ سوکھ جاتے ہیں اور بعض لوگ ایک پیر کو خشک کر کے دوسرے پیر سے کام لیتے ہیں۔ چونکہ ہندوؤں کے عقائد میں تناسخ، تماسخ تماسخ اور تفاسخ چاروں الگ الگ داخل ہیں، یعنی آدمی کی روح کا دوسرے آدمی کے بدن میں منتقل ہونا، انسان کا حیوان ہونا یا درخت کی شکل میں نمودار ہونا یا پتھر بن جانا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ خدا عادل ہے، ظالم نہیں ہے، اور عادل کے معنیٰ یہ ہیں کہ وہ گناہگاروں کو بُرے عمل کی سزا اور نیکوں کو اچھے عمل کی جزا دیتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک بچہ کسی بادشاہ کے حرم میں ایک ملکہ کے بطن سے پیدا ہوتا ہے، دوسرا ایک خاکروب عورت کے بطن سے وجود میں آتا ہے اور ایک شخص دنیا میں پیدائش کے دن سے اپنی تمام عمر عیش و عشرت میں گذارتا ہے اور دوسرا شخص ساری عمر بیمار اور محتاج رہتا ہے۔ ایسی صورت میں اگر خدا موجود نہیں ہے تو یہ جو کچھ پیش آتا ہے، اُس کا تعلق تقدیر اور محض اتفاق سے ہوا لیکن اگر کوئی پیدا کرنے والا اور پالن ہار موجود ہے تو پھر شاہزادہ، شاہزادہ کیوں ہوا، اور خاکروب کا بچہ خاکروب ہی کیوں رہا۔ اگر شاہزادہ کی عزت اور خاکروب کی ذلت کا کوئی سبب نہیں ہے تو فاعلِ حقیقی کا فعل لغو معلوم ہوتا ہے (نعوذ باللہ من ذالک)

اور اگر ان بچوں کو اپنے ہی اعمال کی سزا یا جزا ملی ہے تو لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ اس سے پہلے بھی اس دنیا میں ان کا وجود رہا ہوگا۔ اسی سے یہ ثابت ہو سکتا ہے کہ ایک بادشاہ

کے گھر اور دوسرا بھنگی کے گھر کیوں پیدا ہوا۔ اسی سے نسخ، رسخ اور فسخ کا مسئلہ ثابت ہوتا ہے۔ ورنہ یہ لوگ کہتے ہیں کہ درخت آخر درخت کیوں ہے اور پتھر پتھر کیوں ہوا اور حیوان، حیوان کیسے بن گیا۔ دانشمند لوگ ان ریاضتوں پر ان لوگوں کا مذاق اڑاتے ہیں کہ یہ بدبخت جو ایک پیر پر کھڑے کھڑے دوسرے کو سکھا دیتے ہیں، یقیناً اس زمانے سے پہلے کسی دوسری جون میں پیدا ہوئے ہوں۔ اور اُنھوں نے اللہ کے بندوں کو اپنے سامنے بیٹھنے کی اجازت نہ دی ہوگی۔ جبھی تو وہ اس جنم میں سزا پا رہے ہیں۔ اسی طرح ان لوگوں کے بارے میں جنھوں نے اپنے ہاتھ سکھالئے ہیں، ان کا کہنا ہے کہ کسی زمانے میں انھوں نے کسی مسکین کا ہاتھ توڑا ہوگا۔ اور یہی لوگ یعنی ہندو مذہب کے عقلاء روایت بیان کرتے ہیں کہ سیتا کے فراق میں رام اپنے بھائی لچھمن اور چند دوسرے رفیقوں کے ساتھ ایک جنگل میں پہونچے اور لچھمن کو جو دورہ گھاس (سبزی) توڑ کر لانے کے لئے بھیجا تاکہ وہ اپنے اور ساتھیوں کے لئے کچھ کھانا بنا سکیں۔ لچھمن نے بہتیری کوشش کی اور چاروں طرف دوڑ دھوپ کی مگر کسی اُگنے والی شے کا نشان نہ ملا۔ آخر مایوس ہو کر واپس آئے۔ اور حقیقت حال سے اپنے بھائی کو مطلع کیا۔ رام نے سر ہلایا اور کہا کہ تمام جنگل سبزہ سے بھرا پڑا ہے لیکن آج کے دن ہماری قسمت میں کچھ نہیں ہے۔ کیونکہ پچھلے جنم میں آج کے دن میں نے کسی برہمن کو کھانا نہیں کھلایا تھا۔

سنیاسیوں کے دس گروہ ہیں اور ہر ایک گروہ کے الگ الگ نام ہیں۔ اس فرقے والے جنیو کا استعمال نہیں کرتے۔ برہمنوں میں بھی جو لوگ سنیاسی ہو گئے ہیں وہ گردن میں زنار نہیں ڈالتے۔ یہی حال کھتری سنیاسیوں کا ہے۔

کبیر پنتھی | کبیر ایک مسلمان جولاہے کا نام تھا جو مگہر کا رہنے والا تھا۔ یہ لکھنؤ سے چھ سات منزل کے فاصلہ پر ایک قصبہ ہے۔ کہا جاتا ہے کہ رامانند نامی ایک فقیر نے ابتدا میں کئی برس تک سنیاسی رہا تھا اور اس زمانے میں اس نے بہت عبادت و ریاضت کی تھی۔ آخر میں وہ بیراگی ہو گیا۔ اور اس حالت میں بھی اس نے مرتبۂ کمال تک ترقی کی۔ وہ ایک دن راستے سے گذر رہا تھا۔ کبیر اُس کے حالات دیکھ کر بے قابو ہو گیا اور اس کی خدمت میں رہنے کا مشتاق ہو کر استفادہ کی اُمید میں اس کے پاس

آنا جانا شروع کردیا۔ رامانند نے اس سبب سے کہ کبیر مسلمان ہے اس سے اعراض کرنا شروع کیا اور اس کی تربیت کی طرف متوجہ نہ ہوا لیکن جب اس نے دیکھا کہ وہ عاشقِ صادق ہے اور کوئے محبت کی خاک کے سوا بدن پر کوئی لباس بھی نہیں رکھتا تو اس کے حال پر مہربان ہوگیا اور ذکر و شغل کی تعلیم سے اس کے باطن کو، جو ناآگہی کے باعث تاریک تھا، اپنے اعتقاد کے بموجب نورِ عرفاں سے منور کردیا۔ یعنی اس شخص کو جس پر اسلام کی محض تہمت تھی، "رشکِ ہندواں" بنا دیا۔ وہ اللہ کا بندہ رات دن رام اور کنہیا کی یاد میں محو رہتا تھا۔ آخر میں اس کا جنون ترقی کی طرف مائل ہوا اور اس راستے پر جس سے رامانند آیا جایا کرتے تھے، وہ (کبیر) رات دن زمین پر پڑا رہ کر زندگی بسر کرنے لگا۔ اور کنہیا اور رام کی مدح میں کبت اور دوہے کہہ کر اونچی آواز سے گایا کرتا تھا۔ ہندوؤں کے گمان کے مطابق رفتہ رفتہ مقرب درگاہِ الٰہی میں سے ہوگیا۔ ایک دن رامانند نے اس کو اپنے سینے سے لگا کر بھیجا اور وہ نعمت جو کہ اس سے پوشیدہ رکھی تھی، اسے بخش دی۔ لہٰذا تمام ہندوؤں نے، پابوس ہو کر اس کو ذخیرۂ سعادت سمجھا اور اس سے فیضیاب ہوئے۔ ان ہی لوگوں کے قول کے مطابق کنہیا بے تکلف کبیر کے گھر آتا جاتا تھا اور اس کا جھوٹا (کھانا پانی) ہندو لوگ کھا لیتے تھے۔ مگر نہیں کھاتے تھے برہمن لوگ۔ کہتے ہیں ایک دن کچھ برہمن کبیر سے ملاقات کرنے کے لئے اس کے مکان پر گئے۔ کبیر نے ان کے لئے کھانا پکایا۔ جب اس نے کھانا کھانے کو کہا تو انھوں نے کہا کہ اگر کنہیا خود آکر اجازت دے تو ہم یہ کھانا کھا سکتے ہیں۔ کبیر نے اس کی صورت کا تصور کیا اور کنہیا اس کی مجلس میں ظاہر ہوگیا اور کبیر کا دل رکھنے کے لئے برہمنوں کو کھانا کھانے کی اجازت دے دی۔ ان لوگوں نے کہا کہ ہم نے کبیر سے یہ بات تمہارے جمالِ جہاں آرا کے مشاہدہ کرنے کے لئے کہی تھی۔ ورنہ ہم برہمنوں کو کبیر کا جھوٹا کھانے سے کیا تعلق۔ اور تم ایسا حکم دینے پر مجبور ہو، کیونکہ جو شخص خلوص نیت سے تمہاری محبت کا دم بھرتا ہے تم اس پر فریفتہ ہو جاتے ہو۔ اور ہر کام میں اس کی خاطرداری ملحوظ رکھتے ہو۔ تم نے خود کتاب میں ایسے طعام سے منع کیا ہے اور اب خود تم اس کے کھانے کا حکم دے رہے ہو۔ پس ثابت ہوا کہ تم اس کھانے کو برہمنوں کے لائق...

سمجھتے لیکن کبیر کی بھگتی سے شرمندہ ہو کر ہم لوگوں کو اُس کے کھانے کا حکم دیتے ہو۔ یہ بات سُن کر کنہیا جی خاموش ہو گئے اور برہمن بغیر کھانا کھائے واپس چلے گئے۔

یہ روایت بیان کی جاتی ہے کہ ایک دن کسی جانب سے ایک سپاہی مگہر میں آیا، ایک بقال کی دوکان کے ایک کونے میں بیٹھا ہوا تھا۔ اتفاقاً کبیر کی بیوی آٹا یا روغن خرید نے کے لئے اس بقال کی دوکان پر آئی۔ سپاہی اس عورت کو دیکھ کر دل دے بیٹھا۔ اور ہزاروں جان سے اُس کا خریدار ہو گیا۔ یہ عورت بھی باشعور تھی۔ اس کی حالت کو سمجھ گئی۔ وہ اپنے گھر واپس تو آگئی لیکن سپاہی کی محبت اُس کے دل میں جم گئی۔ اب وہ ہر روز اس کا حال دریافت کرنے کے لئے اور اس کے دیدار سے اپنی تسلی کرنے کے لئے کسی نہ کسی بہانے سے وہاں جاتی تھی۔ کچھ دنوں کے بعد ایک ہمدرد عورت کے توسط سے ان دونوں کے درمیان مستحکم عہد و پیمان ہوئے کہ چونکہ کبیر کی یہ عادت ہے کہ وہ ہر ماہ کے بعد دو تین دن کے لئے ایک بتخانہ کی زیارت کو جاتا ہے۔ اس وقت نئے مہینہ کے شروع ہونے میں دو روز باقی ہیں یقین ہے کہ جب یہ مہینہ ختم ہوگا تو وہ عبادت کے لئے یہاں سے جائے گا اور اس کے جانے کے بعد ہم دونوں کی ملاقات میں کوئی مانع نہ ہوگا۔ عاشق شیدا اس جانبخش خوشخبری کو سُن کر دن گننے لگا۔ جب مہینہ ختم ہوا اور اس محبوبہ کا شوہر اپنی عادت کے مطابق بتکدہ کے لئے روانہ ہوا تو معشوق کی طرف سے اُس کے بُلانے کے لئے کسی آدمی کے آنے کا وہ انتظار کرنے لگا۔ اور اُس نے خود بھی اس خیال سے کہ شاید معشوقہ اُسے اپنے گھر بُلانا مناسب نہ سمجھ کر خود اُس کے پاس آنے کا ارادہ کرے، ایک خلوت کدہ مہیا کر لیا تھا۔ اتفاق سے اُس دن شدید بارش ہونے لگی اور بڑے زور کا سیلاب آیا۔ دریا عبور کرنا اپنی طاقت سے باہر دیکھ کر کبیر اپنے گھر واپس لوٹ آیا۔ اُس نے دیکھا کہ اُس کی بیوی بھڑکیلا لباس پہنے بیٹھی ہے۔ اُسے تعجب ہوا اور اُس نے اس آرائش کا سبب دریافت کیا۔ بیوی نے اُس سپاہی کے عشق اور اپنے ارادے کو اُس پر ظاہر کیا۔ یہ قصہ سُن کر کبیر نے اپنی بیوی کو اُس سپاہی کے پاس جانے کی کھلے دل سے اجازت دے دی یہاں تک کہ وہ شوہر کی اجازت کے مطابق اُس عاشق کے پاس گئی اور شوہر کے واپس لوٹ آنے

اور اُس سے ملاقات کی اجازت پانے کا تمام قصہ اُس سے بیان کیا۔ یہ بات سنتے ہی سپاہی کے حواس گم ہوگئے اور اُس کے بدن پر کپکپی طاری ہوگئی۔ آخر میں اُس نے یہ کہا کہ تم میری ماں ہو اور تمہارا شوہر کبیرؒ میرا باپ ہے۔ اب اس کے علاوہ میرا تم سے کوئی معاملہ نہیں رہا۔ اور قیامت تک اسی عقیدہ پر اٹل رہوں گا۔ عورت نے ہر چند معشوقانہ انداز سے اُس سے چھیڑ چھاڑ کی۔ سپاہی نے اس کی طرف کوئی التفات نہ کیا اور گفتگو ختم کرنے کے بعد اس کو کبیر کی خدمت میں پہونچا دیا۔

بیدانتی | ہندوؤں کی ایک جماعت ہر کراس کو بیدانتی کہتے ہیں۔ کیونکہ بیدانت کے معنی تصوف کے ہیں۔ لغت کے لحاظ سے نہیں بلکہ اصطلاح کے اعتبار سے۔ کیونکہ تصوف کے لغوی معنی اون پہننے کے ہیں۔ عرب میں ایک جماعت تھی وہ لوگ صوف پہنتے تھے اور اُن میں سے ہر ایک شخص اپنے آپ کو خدا کا مقرب سمجھتا تھا اُن کے اوقات یہ تھے کہ شرعی عبادات سے ذکر و شغل کو عبادتِ شرعیہ سے زیادہ سمجھتے تھے اور روزہ و نماز کے اتنے فریفتہ نہ تھے۔ تحفۂ اثنا عشریہ کے مصنف مولوی عبدالعزیز کے والد شاہ ولی اللہ محدثؒ اپنی تصنیف موسوم بہ قرۃ العین فی تفضیل الشیخین میں لکھتے ہیں کہ علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہٗ نے اس جماعت کو قتل کر دیا تھا۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ وہ لوگ باطل کے پیرو تھے کیونکہ علیؓ کا انہیں قتل کرنا اس جماعت کے عقائد کے باطل ہونے کی قوی دلیل ہے۔ اصل خواہ کچھ ہی ہو لیکن اس کا مفہوم یہی ہے جو میں نے لکھا ہے۔

بہر حال اُن کا عقیدہ یہی تھا کہ اس زمانے میں دو جہان کی سعادت حاصل کرنے کا ذریعہ صوفیوں ہی کی ہے۔ وہ لوگ اچھی آواز پر ما ھو کرتے تھے اور بیتاب ہو کر رقص کرتے تھے۔ اس حکایت کو یہیں چھوڑتا ہوں اور اصل مطلب کی طرف آتا ہوں۔

ہر چند بیدانتی لوگ ہندوؤں کے مذہب میں اس کی شریعت کے راستے سے ہٹ کر چلتے ہیں لیکن تمام ہندو اس فرقے کو اپنا مرشد کامل اور رہنما سمجھتے ہیں اس کے باوجود کہ اُن میں سے ہر ایک فرد اپنے آپ کو عین خدا سمجھتا ہے۔ جیسا کہ شیخ محی الدین ابن عربی نے فصوص میں لکھا ہے۔ بیدانتیوں کے اقوال کا ترجمہ کسی نسخہ میں نہیں ہے لیکن صوفیوں کے اعمال وہی ہیں جو بیدانتیوں کے اعمال ہیں۔

بس اتنا فرق ہے کہ انھوں نے اصطلاحات کے نام بدل دیئے ہیں اور رقص و وجد کو جو چشتیہ سلسلہ میں بہت رائج ہے انھوں نے بیراگیوں سے سیکھا ہے کیونکہ وہ لوگ بھی اکثر بتوں کے سامنے رقص کرتے ہیں۔ دوسری لطف کی بات یہ ہے کہ بیاس کے لڑکے سکھدیو کے قصّے اور ساتویں اوتار رام کی بیوی سیتا کی والدکی نقل بعض صوفیوں سے منسوب کرتے ہیں اس کی تفصیل یہ ہے

کہ بیاس ہندوؤں کے مذہب میں بڑا عالم و فاضل ایک شخص تھا جس نے بہت عبادت و ریاضت کی تھی اور درگاہ کبریا کے مقربوں میں سے ہوگیا اور اس کو حی ابدی (امر) بھی کہتے ہیں اور اس کا ایک لڑکا تھا وہ بھی اپنے باپ کی طرح علوم عقلیہ میں ماہر تھا اور ابتدائے شعور سے تحقیق کا ذوق رکھتا تھا اُس کا نام سکھدیو تھا وہ ہمیشہ اپنے باپ سے یہ سوال کیا کرتا تھا کہ خدا اور مخلوق کے درمیان کیا نسبت ہے۔ بیاس اس سوال کو سُن کر خاموش ہوجایا کرتا تھا۔ جب بیٹے کا اصرار حد سے زیادہ بڑھا تو اس نے راجہ جنک کے پاس بھیج دیا جس نے فقر اور توکل کی منزلیں طے کی تھیں اور جو ظاہر میں شاہانہ شان و شوکت رکھتا تھا۔ مگر فقیری کی منزلیں طے کر چکا تھا چونکہ وہ شراب وحدت کا دُرد آشنا تھا اور شاید بیاس کا یہ گمان تھا کہ اس کے بیٹے کو مطمئن کرنا اُس کے علاوہ کسی کا کام نہ تھا۔ بہرحال جب سکھدیو راجہ کے گھر پہونچا اور دربان نے اسے خبر کی کہ سکھدیو نامی شخص در دولت پر حاضر ہے راجہ نے اس عمارت میں جو دروازہ سے اس کی مسندگاہ تک بنی ہوئی تھی' پری پیکر عورتوں کو فاخرہ لباس اور بیش بہا زیورات سے آراستہ پیراستہ کرکے بٹھا دیا اور حکم دیا کہ آج کے دن در دولت پر آیا ہوا فقیر جب عمارت میں داخل ہو تو ان میں سے ہر ایک حور پیکر اُس کے استقبال کو دوڑے اور معشوقانہ انداز سے اُس سے اختلاط کرے۔ اسی طرح دوسرے مقام پر گراں بہا جواہرات اور نفیس کپڑے کی کشتیاں اور دیناروں کے صندوق رکھ کر محافظوں سے کہا کہ جب وہ فقیر ان کے قریب پہونچے تو یہ سب کچھ اُس کے آگے ڈالدیں۔ یہ ملازمین حکم کے مطابق جب دونوں عمارتوں میں چلے گئے' تو راجہ نے سکھدیو کو اپنی خدمت میں طلب کیا جیسے ہی وہ شاہانہ دولت سرا میں داخل ہوا' ویسے ہی حسین عورتوں نے اُس عمارت سے نکل کر اس کو چاروں طرف سے گھیر لیا اور اس کے ساتھ دلبرانہ اور معشوقانہ چھیڑ چھاڑ شروع کردی۔ جوش و اختلاط تو درکنار سکھدیو نے ان کو نظر پھیر کر بھی نہ دیکھا۔ جب انھوں نے اس کو ملتفت ہوتے نہ دیکھا تو اپنے مقام پر واپس لوٹ آئیں۔ اسی طرح وہ جواہرات اور اسباب اور نقدی روپیہ کی لالچ کا شکار نہ ہوا۔ اس نے سوچا بھی نہیں کہ یہ کس کے لئے اور کیوں ہے۔ ان واقعات کو سُن کر راجہ جنک کو معلوم ہوگیا کہ سکھدیو کاملوں میں سے ہے۔ جب راجہ کی نظر سکھدیو پر پڑی تو اس نے یہی کہا کہ اے سکھدیو تم خدا رسیدہ لوگوں میں سے ہو اور خدائی بھیدوں میں سے کوئی بھید تم سے چھپا ہوا نہیں ہے۔ تیرا باطن ایک ایسا آئینہ ہے کہ اُس میں علوم غیبیہ کی صورتیں منقش ہوتی ہیں۔ تجھے کسی معلم یا مرشد کی ضرورت نہیں ہے کون سا عقدہ باقی ہے جسے تو نے اپنے ناخن تحقیق سے حل نہیں کیا۔ سکھدیو یہ باتیں سُن کر راجہ سے رخصت ہوگیا۔ راقم الحروف نے یہ قصّہ خود اپنی آنکھوں سے کتاب میں دیکھا ہے جو چشتیوں کے پیشوا اور مقتدا ابراہیم ادہم صوفی سے منسوب ہے

(باقی)

تیرھویں قسط

حسرت

جناب عابد رضا صاحب بیدار - رضا لائبریری - رام پور

قیدِ فرنگ سے آزادی کے بعد:-

"اردوئے معلیٰ کی دوبارہ اشاعت پر چند احباب نے بمقتضائے محبت و ہمدردی یہ صلاح دی ہے کہ ہم کو اب پالٹکس سے بالکل دست کش ہوجانا چاہیئے۔ بعض کا مشورہ یہ تھا کہ اگر سیاسی مضامین ہوں بھی تو مسلم لیگ کی مسلمہ پالیسی کے موافق ہوں، چند دوستوں نے جو آزاد خیال ہیں، یہاں تک اجازت دی کہ اگر جمہور اہلِ ہند ہی کی ہم خیالی منظور ہو تو کانگریس کے نرم فریق کی روش اختیار کی جائے۔

ہم پر ان تمام نیک نیت مشوروں اور مصلحت کوش صلاحوں کا شکریہ فرض ہی لیکن مشکل یہ ہے کہ ہمارے خیال میں یقین یا عقیدہ عام اس سے کہ وہ مذہبی ہو یا سیاسی ایک ایسی چیز ہے جس کو کسی خوف یا مصلحت کے خیال سے ترک یا تبدیل کردینا اخلاقی گناہوں میں سے بدترین گناہ ہے جس کے ارتکاب کا کسی حریت پسند یا آزاد خیال اخبار نویس کے دل میں ارادہ بھی پیدا نہیں ہوسکتا۔

پالٹکس میں ہم مقتدائے وطن پرستاں مسٹر تلک اور سرگروہ احرار بابو آربندو گھوش کی پیروی کو اپنے اوپر لازمی سمجھتے ہیں۔ چنانچہ اس حیثیت سے' فیروز شاہی کانگریس سے ہم کو اتنی ہی بیزاری ہے جتنی امیری مسلم لیگ یا نوزائیدہ لال چندی کانفرنس سے۔ اور ہمارے خیال میں یہ بیزاری بالکل حق بجانب ہے۔ اس لئے کہ دنیا میں رفتار اور اہلِ دنیا کے طبائع کا میلان صریحاً حریت کی طرف ہے۔ چنانچہ خوابیدہ براعظم ایشیا میں ہندوستان کے سوا اور کوئی بڑا ملک اس وقت آزادی کی نعمت سے محروم نہیں ہے۔ پس عقلِ سلیم باور نہیں کرسکتی کہ تمام عالم میں صرف ہندوستان ہی ایک ایسا ملک باقی رہے جس کی قسمت میں محکومیِ دوام کی

ذلت لکھ دی گئی ہو۔ ایسا گمان بظاہر مشیت ایزدی کے سراسر خلاف نظر آتا ہے۔

غرض کہ اربابِ دانش وبینش کو یہ بات ماننی پڑے گی کہ فرنگی حکومت کا غیر طبعی نظام ہمیشہ کے لئے ہندوستان میں باقی نہیں رہ سکتا اور اپنی موجودہ صورت میں تو اس کا چند سال قائم رہنا بھی دشوار نظر آتا ہے گرم فریق کے رہنما عموماً اور آربندو گھوش خصوصاً تمام پولیٹیکل کوششوں میں مذکورہ بالا اصول کو پیش نظر رکھتے ہیں اس واسطے ہمارے نزدیک وہ حق پر ہیں۔ برخلاف اس کے رہنمایانِ فریق نرم' پیروانِ مسلم لیگ اور بانیانِ ہند وکانفرنس اہل ہند اور دوامی محکومی کو لازم وملزوم سمجھتے ہیں کیونکہ ان حضرات کے نزدیک ہمارے انتہائی عروج کا مفہوم اس قدر ہو کہ ہم غلام سے ترقی یافتہ غلام یا محکوم سے خوشحال محکوم ہو جائیں۔ یہ لوگ آزادیٔ ہند کی خواہش کو خواب وخیال سے زیادہ وقعت نہیں دیتے۔ ان کا دائرۂ خیال اور اسی لئے دائرۂ عمل بھی تنگ اور محدود ہے۔ ان کی روش دنیا کی رفتارِ حریت کے خلاف ہے اور اس لئے قطعی طور سے غیر طبعی اور ناقابلِ قبول ہے۔ اردوئے معلیٰ کو ان لوگوں کی پالیسی سے کوئی تعلق نہیں' کیونکہ بقول مرحوم مصطفےٰ کامل پاشا مفتوح قوموں اور ملکوں کے لئے اس کے سوا اور کوئی پالیسی نہیں ہو سکتی کہ وہ اپنی تمام محنت کے ساتھ حریت کامل کے دوبارہ حاصل کرنے کی سعی میں مصروف ہو جائیں۔ بس جس شخص کی پالیسی اس سے کچھ بھی مختلف ہو اس کی نسبت سمجھ لینا چاہیئے کہ وہ بہی خواہانِ وطن کے گروہ سے یقیناً خارج ہے۔

ہر قیمتی سے قیمتی چیز کی طرف سے انھوں نے اپنی چشم قناعت پسند کو بند کر لیا ہوسِ جاہ اور طلب نام ونمود کے مکروہ جذبات سے حسرت کا قلب پاک کبھی آشنا نہیں ہوا۔ صدق وصفا زہد وورع کے اوصاف ان میں قدما کی طرح جلوہ گر ہیں۔ نئی پود میں شاید ہی ایسی مثالیں مل سکیں جن میں مزاج کی سادگی کے ساتھ حوصلہ کی بلندی الیقین کی استواری' حق پسندی' حق شعاری' خلوص وتقویٰ اور ایثار وفدویت کے اعلیٰ اوصاف اور کریمانہ اخلاق حسرت سے زائد یا حسرت کی برابر پائے جاتے ہوں اور چونکہ انھوں نے اپنی ضروریات کو بہت محدود کر لیا ہے اس لئے مدنیت کے غیر ضروری لوازمات کے لئے وہ کسی دوسرے کے محتاج نہیں ہوتے۔ اسی استغنا اور بے نیازی کا اثر ان کے قوت ضمیر وجرأت صداقت اور بے باکا اظہار رائے پر پڑتا ہے یعنی کوئی خارجی طاقت ان کو متاثر ومرعوب کرنے میں کامیاب نہیں ہوتی۔

حسرت کے ایثار کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ ان کی آمدنی ابتدا سے اِس وقت تک کبھی شاید پچاس روپیہ سے زائد نہیں ہوئی۔ سودیشی اسٹور قائم کرنے سے پہلے تو اردوئے معلیٰ کی محدود آمدنی پر قانع تھے اور اُردوئے معلیٰ کی اشاعت پانچسو سے کبھی زائد نہیں ہوئی جیل جانے کے بعد اُردوئے معلیٰ بند ہو گیا اور یہ تھوڑی بہت آمدنی بھی جاتی رہی۔ اس وقت خدا ہی کو معلوم ہے کہ بیگم حسرت موہانی اور اُن کی شیر خوار بچی نے کیونکر دن گذارے

جیل سے آنے کے بعد حسرت نے پھر دوبارہ اردوئے معلیٰ کو جاری کیا مگر چونکہ اب سرمایہ اُن کے پاس باقی نہیں رہا تھا اور حکومت کے لطف و مہربانی نے ان کی مالی حالت اس قابل نہیں رہنے دی تھی کہ وہ اُردوئے معلیٰ کو پھر اسی سابقہ شان سے نکال سکتے۔ اس لئے مجبوراً ان کو اردوئے معلیٰ کا سائز، حجم اور اسی کے ساتھ قیمت کم کرنی پڑی۔ یعنی صرف ایک روپیہ قیمت رکھی سال بھر میں صرف پانچسو روپے حسرت کے ہاتھ میں آتے تھے جس میں خود اردوئے معلیٰ کے سال بھر کے مصارف بھی شامل تھے۔ اگر ان مصارف کو منہا کر کے خالص آمدنی حسرت کی دیکھی جاتی تو شاید دس بارہ روپیہ ماہوار سے کسی طرح زائد نہیں ہو سکتی تھی۔

مولانا حسرت سودیشی تحریک کے ابتدا رہی سے حامی و موید تھے اور ہمیشہ اس تحریک کو وسعت و فروغ دینے میں ساعی اور خواہشمند رہے۔ دنیا جانتی ہے کہ حسرت کا وجود ایک پیکرِ عمل ہے اُن کے مذہب میں عقیدہ کا تعلق صرف قلب ہی سے نہیں ہے بلکہ وہ اس کو ایک غیر مرئی شکل میں دیکھنا پسند کرتے ہیں چنانچہ اس تحریک کے متعلق بھی اُن کی کوشش ہمیشہ یہی رہی کہ جس قدر ممکن ہو اس کی وسعت تمام ہندوستان کو اپنی آغوش میں لے لے۔ اس میدان میں سب سے پہلا قدم اُن کا خود اپنے نفس اور اپنے متعلقین کی طرف بڑھا۔ یعنی سب سے پہلے انھوں نے خود اپنے اور اپنے متعلقین کے اوپر غیر ملکی مصنوعات کو حرام کر لیا۔ اس کے بعد اسی تحریک کو وسعت دینے میں مصروف ہوئے۔ کوشش کر کے ایک سودیشی اسٹور قائم کر دیا۔ مولانا شبلی اور نواب وقار الملک کی وساطت سے سر فاضل بھائی کریم بھائی سے ملے اور مولانا کی سفارش سے سر فاضل بھائی سے

قرض کپڑا خریدا۔ اسی طرح دوسری چیزیں دوسرے تھوک فروشوں سے قرض خریدیں۔ یہ دوکان چل نکلی اور خاصی کامیابی حاصل ہوئی۔ انھوں نے اس تحریک کو مزید وسعت دینے کے لئے اکثر مقامات کے دورے کئے اور وہاں جاکر اس تحریک کی خوبیاں لوگوں کے ذہن نشین کرائیں اور بہت سے قصبات اور شہروں میں سودیشی دوکانیں کھلوادیں جواب تک کامیابی کے ساتھ چل رہی ہیں۔

غرضکہ حسرتؔ ملک کی اقتصادی حالت کے درست کرنے میں بالکل اسی طرح سرگرمی سے ساعی رہے جس طرح وہ میدانِ سیاست میں سرگرم کار تھے اور ان کا یہ سلسلہ ۱۹۰۵ء سے جاری ہے۔

حسرتؔ کا خیال ہے کہ اس وقت جمہور اہلِ اسلام کو ثانوی تعلیم کی سخت ضرورت ہو تاکہ عام طور پر مسلمان صنعت و حرفت اور تجارت و زراعت وغیرہ میں شریک ہو سکیں۔ اس خیال کی بنا پر وہ اسکولوں کے قیام کالجوں سے بھی زیادہ ضروری سمجھتے ہیں اور اسی خیال کی بنا پر وہ اسکولوں کے الحاق کے بغیر مسلم یونیورسٹی کو مفید نہیں سمجھتے، چنانچہ حسرتؔ نے آخر وقت تک اس امر کی کوشش کی کہ جب تک آزاد یونیورسٹی نہ ملے اس وقت تک گورنمنٹ کے محدود وغیر آزادی بخش چارٹر کو قبول نہ کیا جائے وہ اپنے اس خیال کے مطابق کہ مسلمانوں کو ثانوی تعلیم کی زیادہ ضرورت ہے، یہ مصمم ارادہ کئے ہوئے ہیں کہ ہر ضلع اور ہر قصبہ میں ایک اسلامی درس گاہ قائم کراکے رہیں گے۔

معاشرتی امور میں اصلاح تمدن کے تمام مسائل سے اتفاق کامل ہے۔ البتہ رسم پردہ کے متعلق حسرتؔ ہندوستان کے موجودہ اور مروجہ پردے کو کوئی مذہبی فرض نہیں سمجھتے۔ ان کے نزدیک چہرہ اور ہاتھ داخلِ ستر نہیں ہیں۔ اس لئے اُن کا چھپانا بھی مذہبًا لازمی نہیں ہے تاہم اہلِ ہند کی اخلاقی حالت کے لحاظ سے وہ جمہور ملت کے لئے رسمًا و مصلحتًا نہ کہ مذہبًا پردے کو جائز سمجھتے ہیں۔ البتہ خواص کے لئے جن کو کسی قسم کے فساد کا اندیشہ نہو، وہ پردے کو بیکار سمجھتے ہیں اور اسی خیال پر عمل بھی کرتے ہیں۔ مذہبًا حنفی ہیں اور مشربًا قادری، بچپن ہی میں مولانا شاہ عبدالرزاق فرنگی محلی سے بیعت کی تھی۔ اس کے بعد آپ کے صاحبزادہ

یعنی مولانا عبدالباری صاحب کے والد ماجد سے پھر تجدید بیعت کی۔ یہ خاندان قادری المشرب ہے، مولانا کو تصوف کے ساتھ غیر معمولی لگاؤ ہے۔ موجودہ قیدِ فرنگ میں اس رنگ نے اور بھی پختگی اختیار کرلی ہے۔ حسرت کا قول ہے کہ تصوف جانِ مذہب ہے اور عشق جانِ تصوف۔ العشق ھو اللہ ھو اللہ کا اکثر ورد رکھتے ہیں۔

مولانا حسرت فرماتے ہیں کہ میں نے کوئی امتحان ایسا نہیں دیا جس کے بعد کامیابی کا یقین نہ ہو۔ چنانچہ علی گڈھ کالج سے بی اے کا امتحان دینے کے بعد نتیجہ کا انتظار کئے بغیر اردوئے معلی کا اشتہار شائع کردیا تھا۔

اُردوئے معلیٰ نے پالٹیکس میں اس وقت سے حصّہ لینا شروع کردیا تھا جبکہ اس خیال کو سخت ترین معصیت سمجھا جاتا تھا۔ یہاں تک کہ اس وقت مسلمانوں میں حسرت کا ایک بھی ہمخیال نہ تھا۔ الا ماشاءاللہ مظہر الحق اس وقت تک صفی پور میں منصف تھے اور پالٹکس میں حصّہ لے بھی نہیں سکتے تھے۔ حسرت سے ان کی شناسائی ادبی تحریک کی بنا پر ہوئی تھی۔ محمد علی بھی ۱۴ ۱۹ء تک حسرت سے اختلاف رکھتے تھے غرض کہ عام طور سے حسرت کی پالیسی سے مسلم لیڈروں کو اختلاف تھا۔ البتہ صرف ایک مولانا شبلی مرحوم تھے، جنھوں نے ابتدا ہی سے حسرت کی تائید کی اور ۱۹۰۴ء میں اردوئے معلیٰ کا پہلا سیاسی مضمون دیکھ کر داد دی تھی اور لکھا تھا :۔

اینکہ گفتی حکایتِ سحر است ۔۔۔ روزِ روشن ہنوز در قدر است

ذیل کے دو واقعے بھی دلچسپی سے خالی نہیں۔ ایک تو یہ کہ علی گڈھ کالج میں حسرت، ڈاکٹر ضیاءالدین کے خاص اصرار اور تحریک سے آئے اور آخر تک ریاضی نہ چھوڑا۔ دوسرے یہ کہ اردوئے معلیٰ میں پہلا سیاسی مضمون شیخ عبداللہ نے لکھا۔ مگر اب یہی دونوں بزرگ علی گڈھ میں حسرت سے سب سے زیادہ اختلاف رکھتے ہیں۔

حسرت کی ذات اپنے اندر ایک نمایاں خصوصیت رکھتی ہے اور وہ یہ کہ سوائے اختلافِ رائے کے اور ان کی کسی بات سے لوگوں کو اختلاف نہیں اور نہ اخلاقی حیثیت سے اُن پر آج تک کسی نے

کوئی اعتراض کیا۔ تمام ملک اُن کی حُسنِ نیت کا قائل ہے۔ اور اُن کے خلوص اور للٰہیت کا معترف ان کی حریت پسندی و وطن پرستی کے جذبات کو حبِ جاہ اور طلب نام و نمود و غرور وغیرہ سے بالکل منزہ سمجھتا ہے اور ہر شخص اُن کی سچائی کا معترف ہے۔

حسرتؔ کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ تمام اسلامی ہند میں سب سے پہلے جس شخص کے پاؤں میں وطن پرستی کے جُرمِ بے جرمی میں مقدس بیڑیاں ڈالی گئیں، وہ اس دیوانہ حریت و آزادی حسرتؔ موہانی کا پاؤں ہے۔

تیسری خصوصیت ان کی یہ ہو کہ وہ اس وقت سے راہِ حق اور صراطِ مستقیم پر چل رہے ہیں، جبکہ سیاسی عقائد کے لحاظ سے تمام اسلامی ہند گمراہ تھا۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ آج انھیں کی پالیسی پر تمام لوگ عامل ہیں یہ اُن کی سچائی اور ان کے عقیدہ کی استقامت کی نہ صرف دلیل ہے بلکہ فتح ہے جس پر حسرتؔ جس قدر چاہیں فخر کر سکتے ہیں کہ اولیت کے مجد و شرف کے لئے خدائے قدوس کے دستِ قدرت نے اُن کو چُن لیا تھا گویا ضلالت و گمراہی سے کبھی اُن کا دل آشنا نہیں ہوا اور اول دن سے وہ مومن و مسلم تھے۔ یعنی ایسا نہیں ہوا کہ پہلے وہ غلامی پسند اور استبداد دوست ہوں، بعد میں واقعات اور تجارب نے تبدیلِ رائے پر ان کو مجبور کر دیا ہو وہ زمانے کی کسی انقلابی طاقت سے متاثر نہیں ہوئے بلکہ خود انہیں کے حالات و کیفیات نے انقلابی صورت پیدا کر دی اور ایک دنیا اس دورِ انقلاب کے ماتحت آ گئی۔

لیکن حسرتؔ نے اپنی شخصیت کو ایک لیڈر کی حیثیت سے کبھی نمایاں نہیں کیا اور نہ کبھی رہنمائی اور پیشوائی کی۔ اس عزت کی طرف ایک قدم بڑھایا جس کے حصول کی آرزو میں سیکڑوں خانہ زاد لیڈر بن گئے آج تک نہ کبھی ان کی گاڑی کھینچی گئی نہ پھولوں کے ہار اُن کے گلے میں پہنائے گئے نہ ان کا کہیں استقبال کیا گیا اور نہ پذیرائی کی تمنا کبھی اُن کے دل میں پیدا ہوئی۔ وہ پیدل چل کر جلسوں میں شریک ہوتے، تھرڈ کلاس میں سفر کرتے، معمولی سودیشی کپڑے پہنتے اور معمولی سادہ غذا کھاتے پیتے رہتے۔

قانونِ مطابع کی جابرانہ دست درازیاں جس وقت سے اسلامی ہند پر شروع ہوئیں تو ہندوستان میں سب سے پہلا اسلامی پریس جس پر تلوار چلائی گئی وہ حسرتؔ ہی کا اردوئے معلیٰ پریس تھا۔ اردو پریس کی تمام کائنات ایک کاٹھ کی دستی مشین اور تین پتھر تھے جس میں دو جزو کا ماہوار اردوئے معلیٰ چھپتا تھا، اور یا

اوقات ایسا ہوا کہ خود حسرت نے مشین چلائی اور قلیوں کی طرح کام کر کے رسالے کو اُس کے وقت پر شائع کر دیا۔

ایسے بے حقیقت پریس سے جس سے ایک حبہ آمدنی کبھی نہیں ہوئی سر جیمس مسٹن کی گورنمنٹ نے پورے تین ہزار کی ضمانت طلب کی۔ ایک ایسے شخص سے جو سو دو سو روپے کا بھی انتظام نہ کر سکتا ہو اُس سے تین ہزار کی ضمانت طلب کر لینا سوائے جذبۂ انتقام کے اور کس امر پر محمول کیا جاسکتا ہے اس ضمانت طلبی کا مدعا اس کے سوا کچھ نہ تھا کہ پریس قطعی طور سے بند کر دیا جائے۔ حالانکہ ضمانت وغیرہ کا لینا صرف اس غرض سے ہوتا ہے کہ آئندہ سے احتیاط کی جائے نہ کہ سرے سے پریس کو غارت ہی کر دیا جائے۔ حسرت تین ہزار کی رقم فراہم نہیں کر سکتے تھے بالآخران کو پریس اور اس کے ساتھ ہی اردوئے معلیٰ بند کر دینا پڑا۔ تاہم انھوں نے آخری پرچے میں اعلان کر دیا کہ گو اُردوئے معلیٰ بند کر دیا گیا ہے مگر میری زبان میرا دل اور میری قوتِ عمل ہنوز آزاد ہے اور میں جس طرح پہلے کام کرتا تھا اب بھی خدا کی بخشی ہوئی طاقتوں سے کام لوں گا۔ یہ وہ زمانہ تھا جبکہ طرابلس میں جنگ چھڑی ہوئی تھی۔ مولانا حسرت نے اٹلی کے خلاف بائیکاٹ کا فتویٰ شائع کیا تھا اور اس پر اکتفا نہیں کی بلکہ تقریروں اور تحریروں کے ذریعہ مسلمانوں کو اس امر پر آمادہ کر رہے تھے کہ وہ اٹلی کا مال خریدنا ترک کر دیں۔

حسرت کی یہ بے باکی گورنمنٹ کو خوش نہیں آئی۔ غالباً اس جدوجہد اور سعی و کوشش کو روکنے کے لئے یہ تدبیر کی گئی تھی۔ مگر گورنمنٹ کے اس طرزِ عمل سے مولانا حسرت کا جوشِ عمل اور بھی ترقی پکڑ گیا اور وہ ہمہ تن اس تحریک کو فروغ دینے میں مصروف ہوگئے۔ اور اُردوئے معلیٰ کے بجائے تذکرۃ الشعرأ کے نام سے ایک سہ ماہی رسالہ نکال کر ادبی خدمت گذاری کے سلسلہ کو بھی جاری رکھا۔

یوں تو حسرت کو کامل آزادی کبھی نصیب نہیں ہوئی، یعنی ہمیشہ ہمہ وقت سی آئی ڈی کے آدمی سفر حضر میں ان کے ساتھ ہی رہا کرتے تھے۔ مگر کوئی قید و بند نہیں تھی۔ اسی حال میں ۱۹۱۶ء تک آزاد رہے لیکن مئی ۱۹۱۶ء میں مسلم یونیورسٹی فاؤنڈیشن کمیٹی کے جلسہ سے واپس آنے کے دو تین ہی روز بعد پہلے ان کی خانہ تلاشی ہوئی پھر نظربندی کا حکم صادر ہوا۔ للت پور بھیج دیا گیا اور وہیں ڈسٹرکٹ مجسٹریٹ نے آناً فاناً چند گھنٹوں میں فیصلہ سنا دیا۔ اور دو تین مختلف الزامات میں دو سال کی قید محض

تجویز کردی۔

اس مرتبہ مولانا کی نظربندی اور جیلخانہ پر ملک و قوم کی طرف سے اس سرد مہری و بے نیازی کا اظہار نہیں کیا گیا جو ۱۹۰۸ء میں کیا گیا تھا۔ ملک کے ہر ہر گوشہ سے مولانا کی بے قصور سزا دہی اور نظربندی کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی گئی۔ صحافتِ وطن نے بھی اپنی پوری قوت سے ان جابرانہ احکام کے خلاف صدائیں بلند کیں۔

۲۲ مئی ۱۹۱۸ء کو میعادِ قید ختم ہونے والی تھی مگر ایک نیا مرحلہ امتحان و آزمائش کا تھا یعنی دو سال مسلسل قید کے بعد پھر از سر نو وہی منزلِ امتحان اور وہی محلِ آزمائش درپیش تھا یعنی جس وجہ سے دو سال قبل حسرت نے قانونِ تحفظِ ہند کے احکام کے تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تھا وہی وجہ آج بھی موجود تھی۔ آنے والی تاریخ آئی اور حسرت نے اس معرکۂ حق و باطل میں وہی کیا جس کی اُن سے توقع تھی۔ حکومت نے ان کی میعادِ سزا ختم ہونے سے پہلے ہی اُن کو رہائی دی اور ساتھ ہی احکام نظربندی بھی دینے چاہے مگر حسرت نے اُن کو لینے سے یک قلم انکار کر دیا۔

اس موقع پر بیگم حسرت موہانی اور سنٹرل بیورو کے کارکن مسٹر تاج الدین اور نواب اسحاق خاں پہلے سے میرٹھ پہونچ گئے تھے۔ نواب صاحب قبلہ نے اس موقع پر بہت کچھ رفاقت کی اور مولانا حسرت کو اس امر پر آمادہ کر لیا کہ وہ بطورِ خود کھٹور میں کچھ دن قیام کر لیں تاکہ اس عرصہ میں حکومت سے مزید گفتگو کی جا سکے۔ چنانچہ مولانا نے اپنی خوشی سے بطورِ خود چند روز کے واسطے کھٹور میں رہنا منظور کر لیا۔ اور ایک تار گورنمنٹ کو دیا گیا کہ اگر حکومت نظربندی کے احکام کا نوٹس جاری نہ کرے تو وہ اپنی خوشی سے کم و بیش حکومت کی شرطوں کا خیال رکھیں گے۔ حکومت نے حسرت کی اس شرط کو منظور کر کے جاری شدہ احکاماتِ نظربندی کو اٹھا لیا اور نوٹس کو منسوخ کر دیا۔

(باقی)

مثنوی مولانا روم

از لفٹننٹ کرنل ڈاکٹر خواجہ عبدالرشید صاحب

یہ مختصر ساخط شائع کر کے مشکور فرمایئے۔ اور اگر سمجھیں کہ میں نے جھک ماری ہے تو پھاڑ کر پھینک دیں۔ میری نگاہ میں یہ اختلاف پہلے نہیں گذرا۔ ایک مرتبہ ایک شعر (پہلا شعر) کے متعلق صدق میں میں نے خود ہی لکھا تھا، اب اور اشعار اکٹھے ہو گئے تھے آپ کو روانہ کرتا ہوں۔

قونیہ میں مولانا رومی کے مزار پر چند قطعات قلمی آویزاں ہیں جن پر مثنوی مولانا روم کے اشعار لکھے ہیں۔ بعض پر تاریخ کتابت بھی لکھی ہے اور یہ تاریخیں قدیم ترین مثنوی کے مسودات سے بھی پرانی ہیں۔ یہ رائج اشعار سے مختلف ہیں۔ چنانچہ میں نے چند ایک اشعار اس قسم کے اکٹھے کئے ہیں جو احباب کی خدمت میں حاضر ہیں۔

مثنوی مولانا روم کے تمہیدی اشعار کی تعداد ۳۸ بتائی جاتی ہے جس میں سے مولانا روم کے اصلی اشعار صرف ۱۸ ہیں جو خود انھوں نے اپنے ہاتھ سے لکھے۔ باقی ۱۷ اشعار قدر دانوں کا اضافہ ہے اور یہ جو ۱۸ اشعار اصلی مانے جاتے ہیں اور اس وقت مطبوعہ نسخوں میں دیکھنے میں آتے ہیں۔ یہ ان اشعار سے مختلف ہیں جو مزار پر قطعوں میں آویزاں ہیں۔ مجھے معلوم نہیں کہ یہ اختلاف کبھی ظاہر کیا گیا ہے یا نہیں میری نگاہ میں اس کی بڑی اہمیت ہے کہ اشعار کا وزن مختلف ہو جاتا ہے، جیسا کہ نیچے لکھے ہوئے اشعار سے پتہ چل جائیگا۔ اس قسم کے مختلف فیہ اشعار کوئی زیادہ تعداد میں نہیں۔ مگر میں اپنا فرض سمجھتا ہوں کہ محقق لوگوں کے سامنے اس چیز کو پیش کر دوں تاکہ ان پر مزید غور و فکر کیا جا سکے اور اگر

ممکن ہو تو مطبوعہ نسخوں میں ترمیم کر لی جائے۔ اگر کسی اور صاحب کو کچھ اس قسم کے اشعار کا پتہ ہو تو از راہِ کرم بُرہان کے توسط سے مجھے مطلع کر دیا جائے۔ میں بے حد ممنون ہوں گا۔

اب اشعار ملاحظہ ہوں۔ اختلافی الفاظ پر خط کھینچ دیا گیا ہے۔

مطبوعہ رائج اشعار	اشعار از قطعات بر مزار رومی
(۱) بشنو از نَے چوں حکایت می کند	بشنو ایں نے چوں شکایت می کند
وز جدائی ہا شکایت می کند	از جدائی ہا حکایت می کند
(۲) سینہ خواہم شرحہ شرحہ از فراق	سینہ خواہم شرح شرح از فراق
تا بگویم شرحہ دردِ اشتیاق	تا بگویم شرح دردِ اشتیاق
(۳) من بہر جمعیتی نالاں شدم	من بہر جمعیتی نالاں شدم
جفت خوشحالاں و بدحالاں شدم	جفت بدحالاں و خود نالاں شدم
(۴) سرِّ من از نالۂ من دور نیست	سرِّ من از نالہ و من دور نیست
لیک چشم و گوش را آں نور نیست	لیک چشم و گوش را آں نور نیست
(۵) آتشت ایں بانگ نامی نیست باد	آتشت ایں بانگ نامی نیک باد
ہر کہ ایں آتش ندارد نیست باد	ہر کہ ایں آتش ندارد نیست باد

اور آخری شعر یہ ہے:-

(۶) نے حریف ہر کہ از یارے برید	نے حریف ہر کہ از یارے برید
پردہ ہا تش پردہ ہائے ما درید	پردہ ہا تش پردہ ہائے را درید

ادبیات

غزل

جناب آلم مظفرنگری

یہی سبب ہے کہ تنظیم باہمی نہ رہی
کہ طرزِ خلق و مروت میں دلکشی نہ رہی

وہ ان کی پردہ نشینی کی بات ہی نہ رہی
ہر آنکھ حشر میں کیا اُن کو دیکھتی نہ رہی

ہر ایک منزلِ ہستی سے میں گزر جاتا
وہ آنکھ مجھکو ذرا دیر دیکھتی نہ رہی

ہے اُن کی یاد بھی کتنی گریز پا شوخی
ابھی تھی میرے تصور میں اور ابھی نہ رہی

بجھا ہے کس دلِ مایوس کا چراغِ اُمید
گلوں میں تازگی تاروں میں روشنی نہ رہی

نماز میں نے ادا کی بہمرہِ نفسِ واعظ
بتا مجھے مری نیت کہاں بندگی نہ رہی

فرازِ عرش سے ملتی ہے مجھکو دادِ کلام
مری بلا سے جو قدرِ سخنوری نہ رہی

پیامِ کوہ کن وقیس تو سُنا دیتا
مگر زمانے میں قدرِ پیمبری نہ رہی

مری رہائی کے دن دیکھئے کب آئینگے
گزر چکی ہے خزاں اور بہار بھی نہ رہی

جلا کے طور مرے دل کی جانب آئی تھی
مگر وہ آگ ذرا دیر بھی لگی نہ رہی

یہ حُسن و عشق کا ملنا اور اس طرح ملنا
کہ درمیانِ منؔ و توؔ نگاہ بھی نہ رہی

انیسؔ و غالبؔ و مومنؔ کو ناز تھا جس پر
آلمؔ وہ فن نہ رہا اور وہ شاعری نہ رہی

نوحۂ غم

بر وفات مجاہد ملت مولانا حفظ الرحمٰنؒ

از مولانا عبد الصمد صاحب صارم الازہری

اے برادر! حفظِ رحماں، می روی — سوئے رحماں سوئے رضواں، می روی
نازشِ علم وصدق وایقاں، می روی — پیکرِ اخلاص و ایماں، می روی
ماحیٔ عصیان وطغیاں، می روی — پیروِ صدیقؓ و عثماںؓ می روی
شمعِ علم و دین وعرفاں، می روی — می روی اے فخرِ گیہاں، می روی
بود روشن ایں زمیں از روئے تو — تو کجا اے ماہِ تاباں، می روی
ما بتو بودیم وتو تقدیرِ ما — اے طبیبِ اہلِ ایماں، می روی
کیست جز تو پاسبان ایں گلہ را — تو کجا اے شیرِ یزداں، می روی
چیست آخر بعد ازیں تدبیرِ ما — اے علاجِ کیدِ شیطاں، می روی
ایں چہ کردی آہ ملک و قوم را — کردۂ بے ساز و ساماں، می روی

بود سہارہ منیر از روئے تو
می روی اے ماہِ کنعاں، می روی

تبصرے

اسلامی دنیا چوتھی صدی میں . از جناب حافظ غلام مرتضیٰ صاحب اُستاذ عربی وفارسی الہ آباد یونیورسٹی . تقطیع خورد ضخامت ۱۰۷ صفحات . کتابت وطباعت بہتر . قیمت دو روپیہ پچاس پیسے - پتہ :- حافظ نعمان احمد نمبر ۵ احمد گنج تکیہ . الہ آباد ۳ -

چوتھی صدی ہجری میں اگرچہ خلافتِ عباسیہ کا دورِ زوال شروع ہوگیا تھا اور مملکتِ اسلامی کے حصے بخرے ہو جانے کی وجہ سے مسلمانوں کے سیاسی انحطاط کا آغاز ہوچکا تھا لیکن اس اعتبار سے اس کی بڑی اہمیت ہے کہ اس میں بڑے بڑے علماء، محدثین، فقہا اور اربابِ تصنیف وتالیف پیدا ہوئے . مختلف فرقوں کے درمیان معرکہ آرائی ہوئی اور اس بنا پر اسلامی لٹریچر میں غیر معمولی اضافہ ہوا . لائق مؤلف نے اس صدی کے اسی دوسرے پہلو کو اس کتاب میں اجاگر کیا ہے . چنانچہ انھوں نے عالم اسلام کو عرب مورخین کے تتبع میں مختلف اقالیم پر تقسیم کرکے ہر اقلیم کے پہلے جغرافیائی حالات لکھے ہیں اور پھر اُس اقلیم کے مشہور علاقوں کا تعارف کرانے کے بعد وہاں کے مشاہیر علماء وفضلاء کا تذکرہ لکھا ہے . ساتھ ہی ہر اقلیم کے مذہبی احوال وکوائف اور اسلامی وغیر اسلامی فرقوں کے حالات بھی مختصر طور پر بیان کرتے چلے گئے ہیں . عربی اور مغربی زبانوں میں تو اس خاص موضوع پر بڑی بڑی ضخیم اور محققانہ کتابیں موجود ہیں . اُردو میں غالباً یہ پہلی کتاب ہے . اردو خواں عموماً اور عربی ادب وتاریخ کے طلبا کو خصوصاً اس سے فائدہ اٹھانا چاہیئے .

ذکرِ غم . تقطیع خورد . ضخامت ۸۰ صفحات کتابت وطباعت بہتر . قیمت درج نہیں . پتہ :- مکتبۂ اردو ۱۵/۲ جی سنٹرل جیکب لائن کراچی - ۲ .

جناب انور علی صاحب شاد جے پوری اردو شعر وسخن کا بڑا پاکیزہ ذوق رکھتے تھے . مگر تاریخ گوئی اُن کا خاص فن تھا . دسمبر ۷۴ء میں اُن کا انتقال کراچی میں ہوا . یہ کتاب مرحوم کو نذرانۂ عقیدت پیش کرنے کے لئے مرتب کی گئی ہے . چنانچہ مختلف اصحاب ارادت وعقیدت نے جو تعزیت کے پیغام دئے یا

مختلف صنعتوں میں جو قطعات تاریخِ وفات کہے ہیں یہ مجموعہ اُن پر مشتمل ہے۔ شروع میں صبا متھراوی صاحب کے قلم سے ایک معلومات افزا اور لائقِ مطالعہ مقالہ ہے جس میں تاریخی اور فنی اعتبار سے تاریخ گوئی پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ اُس کے بعد مرحوم کے حالات و سوانح اور ان کی شاعری پر تبصرہ خورشید علی صاحب مہرجے پوری اور سید اشرف صاحب ہاشمی لکھنوی کے قلم سے علی الترتیب ہے۔ اس طرح ادبی اور فنی اعتبار سے بھی یہ کتاب مطالعہ کے لائق ہے۔

بستانِ حرم۔ از جناب حمید صدیقی صاحب لکھنوی۔ تقطیع خورد۔ کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت مجلد ایک روپیہ پچاس پیسے۔ پتہ:۔ ادارۂ فروغ اردو لکھنؤ۔

حمید صدیقی اور اردو میں نعت گوئی یہ دونوں اب ایسے لازم و ملزوم ہو گئے ہیں کہ ایک کا نام لیجئے تو ذہن فوراً دوسرے کی طرف منتقل ہوجاتا ہو۔ اگر واقعی زبانِ خلق نقارۂ خدا ہوتی ہے تو شاعری کی یہ عام مقبولیت اور شہرت اس بات کی دلیل ہو کہ اُن کا کلام بارگاہِ ایزدی میں بھی مقبول و مستجاب ہو۔ اس کے بعد اس کلام پر نہ مزید تبصرہ کی ضرورت ہو اور نہ اس کے تعارف کی! اس مجموعہ میں تنیس نظمیں ہیں، کیف و سرور اور جذب و وجد کی کیفیت کے لحاظ سے ایک سے ایک بڑھکر۔ پھر زبان و بیان کی صفائی ستھرائی سلاست اور شگفتگی اُس پر مستزاد، پڑھتے جایئے اور جھومتے جایئے اور چشم تصور میں بار بار گنبدِ خضرا کے جلوے گذرتے رہیں تو آنسوؤں کی چادر نذر کرتے رہیئے۔ شروع میں مولانا صبغۃ اللہ شہید فرنگی محلی کا جو خود بڑے اچھے نعت گو شاعر اور عالم ہیں ایک دلچسپ اور ولولہ انگیز مقدمہ ہے جو بذاتِ خود پڑھنے کے لائق ہے۔ اس مجموعہ کی چیدہ چیدہ نظمیں اگر مسلمان گھرانوں میں وقتاً فوقتاً اجتماعی طور پر پڑھی جائیں تو ایمان و حبِّ نبوی میں اضافہ کا موجب ہونگی۔

(۱) **حریم نور**۔ ضخامت ۱۲۸ صفحات۔ قیمت مجلد دو روپے پچاس پیسے } از جناب صادق دہلوی
(۲) **نغمۂ روح**۔ ضخامت ۲۰۸ صفحات۔ قیمت تین روپے مجلد } تقطیع خورد۔ کتابت و طباعت بہتر پتہ:۔ کتب خانہ رشیدیہ۔ اُردو بازار جامع مسجد دہلی -۶

صادق صاحب دہلوی فطری شاعر ہیں اور اُس کی دلیل یہ ہے کہ اعلیٰ تعلیم کے فقدان اور معاش کا

خاطر شب و روز کاروباری مشغولیتوں کے باوجود وہ خوب شعر کہتے تھے اور بکثرت کہتے ہیں۔ حضرت محمود دہلوی مرحوم کے شاگرد ہیں۔ دل میں سوز و گداز خلقی طور پر تھا ہی، تصوف کے ذوق نے اس کو سہ آتشہ بنا دیا ہے اس بنا پر وہ نعت بھی کہتے ہیں اور غزل۔ رباعی اور قطعہ بھی اور دونوں میں اُن کا جذبۂ خود سپردگی، ولولۂ عشق و محبت، سوز و دروں اور ساتھ ہی زبان و بیان کی صفائی اور شگفتگی نمایاں طور پر موجود ہے۔ پہلا مجموعہ نعتوں، منقبتوں اور سلاموں کا گلدستہ اور دوسرا مجموعہ غزلوں۔ رباعیات اور قطعات وغیرہ پر مشتمل ہے اور ہر ایک لائقِ مطالعہ ہے۔

حیاتِ لطف - از ڈاکٹر ثمینہ شوکت تقطیع خورد ضخامت ۵۹ صفحات کتابت وطباعت بہتر قیمت مجلد ایک روپیہ پچاس پیسے پتہ:- دفتر مجلسِ تحقیقات اردو ۷۸۸/۲/۳ حمایت نگر حیدرآباد دکن۔

مرزا علی لطف اُردو کے مشہور انشاپرداز اور شاعر ہیں۔ اُن کا تذکرۂ گلشنِ ہند۔ اردو شعراء کے اہم ابتدائی تذکروں میں سے ہے اور یہی اُن کی شہرت کی بنیاد ہے کیونکہ اُن کا دیوان اور اُن کی مثنویاں گوشۂ گمنامی میں پڑی ہوئی تھیں اور اُن کے حالات کا بھی کچھ ایسا زیادہ علم نہیں تھا۔ محترمہ ثمینہ شوکت جنھوں نے لطف کے کلیات کو جس میں دیوان بھی ہے اور مثنویاں بھی، بڑی محنت سے مرتب کر کے شائع کیا ہے، اس کتاب میں لطف کے حالات و سوانح مع اُن کے کارناموں کے تذکرہ کے بیان کئے ہیں جو واقعی بڑی محنت، تحقیق اور تنقیدی بصیرت سے مرتب کئے گئے ہیں۔ جو حضرات اردو زبان و ادب پر تحقیق کا ذوق رکھتے ہیں انہیں خاص طور پر اس کا مطالعہ کرنا چاہیے۔

روشنائی - از سجاد ظہیر صاحب تقطیع متوسط ضخامت ۵۱۵ صفحات کتابت و طباعت بہتر قیمت مجلد چھ روپیہ نوے پیسے۔ پتہ: آزاد کتاب گھر کلاں محل۔ دہلی۔

ترقی پسند مصنفین کی انجمن کا اگرچہ اب وہ غوغا نہیں ہے لیکن اب سے ایک ربع صدی پہلے بچہ بچہ کی زبان پر اس کا نام تھا اور اس کا طوفان اس زور و شور سے اٹھا کہ کلاسکل ادب کے در و دیوار پر زلزلہ سا طاری ہوگیا۔ اس کے محرکات سیاسی اعتبار سے خواہ کچھ ہی ہوں لیکن اس میں شک نہیں کہ اپنے زمانہ کی یہ ایک عظیم ادبی تحریک تھی جس نے زمانۂ جنگ میں خصوصاً نوجوان دماغوں کو بہت زیادہ

متاثر کیا اور آج اگرچہ وہ بحرانی کیفیت باقی نہیں رہی ہے اور اس میں قطع و برید کے ساتھ ٹھہراؤ پیدا ہوگیا ہے لیکن اس نے ادبی فکر و شعور پر گہرے اثرات ڈالے ہیں اور ترقی پسند ادیبوں کا ایک مستقل گروہ پیدا کردیا ہے جو صرف اُردو کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ سجاد ظہیر صاحب نے جو اردو زبان کے نامور ادیب اور مصنف ہونے کے علاوہ اس انجمن کے بانیوں میں ایک اہم حیثیت کے مالک ہیں۔ اس کتاب میں شروع سے لیکر آخر تک اس انجمن کی پوری سرگذشت و روداد قلمبند کی ہے اور بڑی تفصیل سے بتایا ہے کہ اس انجمن کی بنیاد کب اور کہاں پڑی، اس کے محرکات اور اغراض و مقاصد کیا تھے اس کی تنظیم کیونکر ہوئی، اس راہ میں کن کن دشواریوں اور رکاوٹوں کا سامنا کرنا پڑا۔ اس کے باوجود اس کی عام پذیرائی کن اسباب کے ماتحت ہوئی اور اس نے ملک کے ادبی اور سماجی شعور پر کیا اثرات ڈالے؟ اس سلسلہ میں انڈو پاک کے بہت سے ادیبوں، شاعروں اور اربابِ فکر اور اُن کے افکار و آرا کا تذکرہ اور اُن پر تبصرہ بھی آگیا ہے چنانچہ ۱۹۴۶ء میں ایک دن شام کو مغرب کے بعد دلی کے ٹاؤن ہال میں سر سید رضا علی کی صدارت میں اسی ترقی پسند ادب پر ایک عظیم الشان مجلس مناظرہ قائم ہوئی تھی جس میں ترقی پسند ادب کے حامیوں کی طرف سے خود سجاد ظہیر صاحب اور ڈاکٹر محمد اشرف اور اُس کے مخالفوں کی طرف سے خواجہ محمد شفیع دہلوی اور راقم الحروف ایڈیٹر برہان نے اس مناظرہ میں حصہ لیا تھا۔ فاضل مصنف نے اس کتاب میں از صفحہ ۲۰۴ تا ۲۷۴ اس مناظرہ کی روداد بھی مفصل طور پر لکھی ہے۔ موصوف ایک خاص سیاسی پارٹی کے رکن رکین ہونے کے باوجود اپنے رفقار میں سنجیدگی فکر و نگارش کے اعتبار سے نمایاں مقام رکھتے ہیں۔ اور ہمیں اس کا اعتراف ہے کہ مذکورہ بالا مجلسِ مناظرہ کی روداد لکھنے میں بھی انھوں نے اسی سنجیدگی کا لحاظ رکھا ہے۔ بہرحال ترقی پسند ادب کی تحریک کے اغراض و مقاصد اس کی تنظیم اور اس کی مکمل روداد سے واقفیت حاصل کرنے کے لئے یہ کتاب ایک اہم اور مستند دستاویز کا حکم رکھتی ہے اور اس لئے جو لوگ اس کے موافق ہیں یا مخالف دونوں کے مطالعہ کے لائق ہے۔

برہان

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی، مذہبی اور ادبی ماہنامہ

"برہان" کا شمار اوّل درجے کے علمی، مذہبی اور ادبی رسالوں میں ہوتا ہے اس کے گلدستے میں نفیس اور بہترین مضمونوں کے پھول بڑے سلیقے سے سجائے جاتے ہیں۔ نونہالانِ قوم کی ذہنی تربیت کا قالب درست کرنے میں "برہان" کی قلم کاریوں کا بہت بڑا دخل ہے۔ اس کے مقالات سنجیدگی، متانت اور ندرتِ قلم کا لاجواب نمونہ ہوتے ہیں۔ اگر آپ مذہب و تاریخ کی قدیم حقیقتوں کو علم و تحقیق کی جدید روشنی میں دیکھنا چاہتے ہیں تو ہم آپ سے برہان کے مطالعے کی سفارش کرتے ہیں۔ یہ علمی اور تحقیقی ماہنامہ اکیس سال سے پابندیٔ وقت کے ساتھ اس طرح شائع ہوتا ہے کہ آج تک ایک دن کی تاخیر نہیں ہوئی۔

"برہان" کے مطالعے سے آپ کو "ندوۃ المصنفین" اور اس کی مطبوعات کی تفصیل بھی معلوم ہوتی رہے گی۔ آپ اگر اس ادارے کے حلقۂ معاونین میں شامل ہو جائیں گے تو "برہان" کے علاوہ اس کی مطبوعات بھی آپ کی خدمت میں پیش کی جائیں گی۔

صرف "برہان" کی سالانہ قیمت چھ روپے۔ دوسرے ملکوں سے گیارہ شلنگ

حلقۂ معاونین کی کم سے کم سالانہ فیس تیس روپے

مزید تفصیل دفتر سے معلوم کیجئے

برہان آفس اردو بازار جامع مسجد دہلی

[illegible]

برہان

مرتبہ

سعید احمد اکبر آبادی

برہان

جلد ۴۹	جمادی الثانی ۱۳۸۲ھ مطابق نومبر ۱۹۶۲ء	شمارہ ۵

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

(بسلسلہ جولائی ۱۹۶۲ء)

از مئی تا جولائی کے نظرات میں اس پر گفتگو کی گئی تھی کہ جن ملکوں میں مسلمان اکثریت میں ہیں اُن میں حکومت رسمی اعتبار سے کس شکل کی ہونی چاہیئے۔ اب اس پر گفتگو کرنی ہے کہ جن ملکوں میں مسلمان اقلیت میں ہیں اُن میں اسلامی و شرعی احکام کے ماتحت اُن کا معاملہ کس قسم کا ہونا چاہیئے! لیکن آگے بڑھنے سے پہلے گذشتہ نظرات کی نسبت چند باتیں عرض کر دینی ضروری ہیں۔ حکومتوں کی تشکیل و ترتیب ہو یا کوئی اور ایسا جدید مسئلہ ہو جس میں مسلمانوں کے ارباب فکر اور علماء کو غور و فکر کر کے کسی نتیجہ تک پہنچنے کی ضرورت ہو اس کے متعلق راقم الحروف جو کچھ لکھتا ہے یا آئندہ لکھیگا اُس کی حیثیت صرف ایک انفرادی اظہار رائے کی ہے اور اُس کا مقصد اصل مسئلہ پر غور و فکر کرنے کی دعوت دینے کے سوا کچھ اور نہیں ہوتا۔ اُس سے غرض یہ بھی نہیں تھی کہ راقم نے جو کچھ لکھا ہے وہ من و عن درست اور اسے لازمی طور پر قبول کر لینا ہی چاہیئے۔ اس نوع کے جدید مسائل کا حل اور اُن کے متعلق کوئی فیصلہ صرف وہ ہی لوگ کر سکتے ہیں جن کو قرآن میں اولوالامر کہا گیا ہے اور اس سے مراد ہماری رائے میں مسلمان ارباب حکومت اور علماء دونوں ہیں (صرف کوئی ایک نہیں) حضرت عبداللہ بن مسعود کا جو قول عام طور پر مشہور ہے کہ "مسلمان جس چیز کو اچھا سمجھیں وہ اچھی ہے اور جس چیز کو قبیح سمجھیں وہ قبیح ہے" تو اس سے بھی مراد یہی ہے کہ کسی جدید امر غیر منصوص جس کے متعلق اجتہاد کی ضرورت ہو اُس کی نسبت مسلمانوں کے اولوالامر حسن اور قابل اخذ و قبول ہونے کا فیصلہ کریں یا قبیح اور لائق رد و ترک ہونے کا۔ بہرحال جو ان کا فیصلہ ہوگا وہی اس چیز کا شرعی حکم ہو جائے گا اور بس! اس کے علاوہ کسی اجتماعی مسئلہ میں تنہا کسی ایک شخص کا خواہ وہ کتنا ہی بڑا عالم ہو ہرگز یہ حق نہیں ہے کہ اُس کی رائے شرعی حکم کی حیثیت اختیار کر سکے۔ پس جب کسی عالم کا بھی یہ حق نہیں ہے کہ اُس کی رائے شریعت کا حکم قرار پا سکے تو راقم جو اپنے بارہ میں کسی غلط فہمی میں مبتلا نہیں ہے، اُس کی کسی تحریر یا قول کا یہ مرتبہ کیونکر ہو سکتا ہے۔

گذشتہ نظرات میں کہا گیا تھا کہ مسلم اکثریت کے کسی ملک کے مسلمان اگر چند ملی اور عام فوائد کے پیش نظر سیکولر حکومت بنائیں اور اسلامی مفادات وہاں بالکل محفوظ ہوں تو وہ سیکولر حکومت بھی اسلامی حکومت ہوگی ۔ تو اس سے مراد صرف یہ ہے کہ چونکہ مسلمانوں کا یہ فیصلہ اسلامی تعلیمات کے ماتحت ہوگا اور اسلامی تعلیمات کے ماتحت جو کام بھی کیا جائے وہ اسلامی ہی ہوتا ہے۔ اس لئے اس حکومت کو بھی اسلامی ہی کہا جائے گا۔ چنانچہ حالت اضطرار میں اگر کوئی مسلمان مردار کھالے تو اُس کا یہ فعل اسلامی ہی ہے۔ ظاہر ہے مردار کھانے اور نہ کھانے میں بڑا فرق ہو۔ لیکن چونکہ اسلام نام صرف خدا کی اطاعت کا ہے اور اس بنا پر اشیاء کا حسن و قبح بھی شرعی بن جاتا ہے اس لئے امام ابوحنیفہ اور بعض دوسرے ائمہ کے ہاں ایک مضطر مسلمان کے لئے مردار، مردار نہیں رہتا، بلکہ بکری کے حکم میں ہوجاتا ہے۔ چنانچہ اگر وہ نہیں کھائیگا اور اسی عالم میں جان دیدے گا تو گنہگار ہوگا۔

جیسا کہ پہلے سے خیال تھا گذشتہ نظرات نے بعض حلقوں میں بڑا ہیجان اور اضطراب پیدا کیا۔ متعدد حضرات نے اُس کے جواب میں مضمون لکھے۔ بعض خطوط بھی اس سلسلہ میں شائع ہوئے۔ مسلمان بحیثیت مجموعی اس وقت فکر و خیال اور مزاج وطبیعت کے جس دور سے گذر رہے ہیں اُس کے پیش نظر یہ مضامین اور خطوط ہرگز تعجب انگیز نہیں ہیں البتہ حیرت اُن حضرات پر ہے جنھوں نے کل حضرت مولانا سید حسین احمد صاحب مدنی رحمۃ اللہ علیہ کے نظریۂ متحدہ قومیت (جس پر حضرت نے مستقل رسالہ لکھا تھا) کی دل و جان سے تائید کی تھی اور پھر حضرت مرحوم نے نقش حیات میں برہان میں شائع شدہ راقم الحروف کے ایک مضمون "علماء ہند کا سیاسی موقف" سے ایک طویل اقتباس دیکر حضرت سید احمد صاحب شہید کی تحریک سے متعلق جو ایک مخصوص نقطۂ نظر پیش کیا تھا اُس پر بھی ان حضرات کی پیشانی پر کوئی بل نہیں پڑا تھا۔ تو کیا اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہماری قوم میں اب تک یہ حوصلہ پیدا نہیں ہوا ہے کہ وہ قول کو قائل کی ذات سے الگ کرکے دیکھیں اور خالص علمی اور تحقیقی بنیادوں پر اُس کے کھرے کھوٹے کا جائزہ لیں۔

اشخاص و افراد کی نسبت کسی قسم کی کوئی رائے قائم کرنے میں جلد بازی کا یہ عالم ہے کہ ایک شخص کے متعلق آج ہم ایک رائے قائم کرتے ہیں اور اس کے خلاف کوئی بات دیکھی تو فوراً اُسے بدل دیتے ہیں۔ ہمارے نزدیک گویا مدح و ذم کا معیار یہ ہے کہ آپ جس جماعت سے متعلق ہیں کوئی شخص اگر اُس کی مطلق حمایت کرتا ہو تو وہ محمود ہے۔ ورنہ مذموم۔ اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ آپ کسی شخص کو یہ حق نہیں دیتے کہ وہ خود بھی سوچ سمجھ کر کسی معاملہ کی نسبت آزادی کے

ساتھ کوئی رائے قائم کرے اور اُس کا اظہار کرسکے۔ چند برس ہوئے برہان میں اسلامی جماعت کی نسبت ایک نوٹ شائع ہوا تھا جس پر جماعت کے مخالفین جن میں علمار دیوبند و جمعیۃ علمار پیش پیش تھے سخت برہم ہوئے اور اس کا اظہار ان حضرات نے برملا کیا اور دوسری طرف جماعت کے حلقوں میں اس کا خیر مقدم اس طرح کیا گیا کہ مبارکباد کے ٹیلیگرام تک موصول ہوئے لیکن جب سے زیر بحث نظرات شائع ہوئے ہیں انہیں ٹیلیگرام بھیجنے والے حضرات نے جو ان کے جی میں آیا ہو لکھ ڈالا ہے۔ حالانکہ راقم الحروف کا قصور اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ وہ دیوبند کا فیض یافتہ اور جمعیۃ علمار کا ممبر اور قدر دان ضرور ہو لیکن اپنے دل و دماغ کو ہمیشہ کھلا اور آزاد رکھتا ہے اور کبھی کسی مسئلہ پر جماعتی عصبیت اور تحزب کے ساتھ غور نہیں کرتا۔ اس بنا پر دار العلوم دیوبند ہو یا ندوہ۔ جمعیۃ علمار ہو یا اسلامی جماعت تبلیغی جماعت ہو یا دینی کونسل۔ ان سب اداروں کے اکابر اور کارکنوں کے خلوص، علم و فضل اور اسلامی حمیت و جوش کا دل سے معترف اور قدر دان ہو اور یہ جماعتیں جو کام کر رہی ہیں اُن کی اہمیت اور افادیت کا منکر نہیں لیکن اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہو کہ ان جماعتوں کی کسی رائے، کسی طریق کار، اور یا کسی نظریہ سے بھی اختلاف نہیں کرسکتا۔ ایمانداری سے اختلاف ہر انسان کا قدرتی حق ہو اور اسے یہ حق استعمال کرنا چاہیئے۔ معاشرہ کی شعوری صلاح و فلاح اسی پر موقوف ہو۔ پھر میں جس طرح کسی جماعت کو بھی تنقید سے بالا نہیں سمجھتا۔ اسی طرح کسی شخص واحد کو بھی خواہ وہ دنیا کا کتنا ہی بڑا امام اور شیخ وقت ہو تنقید سے ماورا نہیں مانتا۔ مگر ساتھ ہی یہ بھی جانتا ہوں کہ ارادت و عقیدت، ادب و احترام اور تنقید و اختلاف ان کے حدود کیا ہیں؟ اور ان حدود میں رہ کر کس طرح ایک شخص دونوں کے مقتضیات و مطالبات سے عہدہ برا ہوسکتا ہے۔

گذشتہ نظرات میں جس امر پر اظہار خیال کیا گیا تھا اس کی بحث کو ابھی اور پھیلایا جاسکتا تھا لیکن اصل یہ ہو کہ اس نوع کے مسائل کے متعلق اس وقت تک کوئی رائے قائم نہیں کی جاسکتی جب تک شریعت کی اصل روح، دین کی حقیقت اور غرض، اصول استنباط، احکام اجتہاد کے ماخذ و مصادر، تدوین و ترتیب فقہ کی تاریخ اور ائمہ فقہا میں سے ہر ایک کے فقہ کی الگ الگ اجتہادی اور استدلالی خصوصیات۔ ان سب پر سیر حاصل گفتگو نہ کرلی جائے۔ چنانچہ اس موضوع پر بہت دنوں سے ایک کتاب راقم کے زیر تالیف تھی لیکن اب اس کی رفتار قدرے تیز ہوگئی ہے اور امید ہے کہ اپریل مئی ۱۹۶۳ء تک یہ کتاب مکمل ہوجائے گی۔

ان نظرات پر جہاں ایک طرف لے دے ہوئی دوسری طرف مولانا محمد تقی صاحب امینی جو علمائے ہند و پاک میں اسلامی فقہ کے مختلف پہلوؤں پر اپنے محققانہ مضامین و مقالات اور چند بلند پایہ تصنیفات کی وجہ سے کافی مشہور و متعارف ہیں، انھوں نے اور بعض اور علما اور جدید تعلیمیافتہ حضرات نے جو اسلامیات کے بھی فاضل ہیں، خطوط کے ذریعہ یا زبانی نظرات کی تحسین و ستائش کی۔ اڈیٹر برہان کو خوشی ہے کہ اس طرح ایک مسئلہ پر بحث و تحیص اور غور و فکر کا دروازہ تو کھلا اور جمود فکر کے دریا میں کچھ تموّج تو پیدا ہوا۔ اور یہی دراصل ان تحریروں کی غرض و غایت ہے۔

اس سلسلہ میں یہ بھی عرض کر دوں کہ ان نظرات میں پاکستان کی تحقیقاتی عدالت کے سامنے علماء کی شہادتوں کے جو اقتباسات دیئے گئے تھے وہ سب جسٹس محمد منیر کی رپورٹ سے ماخوذ تھے اور اس رپورٹ میں جو کچھ درج تھا اس کی بنیاد پر نظرات میں اظہار خیال کیا گیا تھا لیکن بعد میں ایک دوست نے مذکورہ بالا رپورٹ پر اسلامی جماعت پاکستان کی طرف سے جو تبصرہ کتابی شکل میں شائع ہوا تھا اس کی ایک کاپی عنایت فرمائی اور میں نے اُسے پڑھا تو سخت تعجب بھی ہوا اور افسوس بھی۔ یہ واقعہ ہے کہ اگر یہ تبصرہ جس کی روشنی میں جسٹس محمد منیر کی رپورٹ اس شعر کا مصداق معلوم ہوتی ہے۔

کچھ تو ہوتے ہیں محبت میں جنوں کے آثار اور کچھ لوگ بھی دیوانہ بنا دیتے ہیں

پہلے میری نظر سے گذر گیا ہوتا تو یقیناً نظرات کے لب و لہجہ میں وہ حدت اور کرختگی نہ ہوتی جس سے برہان کا دامن اب تک محفوظ رہا ہے۔ مگر بہرحال اس حدت کا رُخ اُن الفاظ کی طرف تھا جو رپورٹ میں درج تھے۔ مولانا ابوالاعلیٰ مودودی ہوں یا سید عطاء اللہ شاہ بخاری، اُن میں سے کسی کی ذات کی طرف ہرگز نہیں تھا اور نہ اس کا مقصد کسی کی شخصی تنقیص یا توہین تھا۔ میری زبان اور میرا قلم اس چیز کو اپنے کسی بڑے سے بڑے مخالف اور دشمن کے لئے بھی روا نہیں رکھ سکتے تو پھر جن حضرات نے اسلام کی شاندار اور قابل قدر خدمات انجام دی ہوں۔ گو بعض مسائل میں مجھ کو اُن سے کیسا ہی اختلاف ہو، اُن کے لئے اُسے کیونکر روا کہا جا سکتا ہے۔

مذہب کا تقابلی مطالعہ - کیوں اور کس طرح

از

ولفرڈ کینٹول اسمتھ - صدر شعبہ دراسات اسلامیہ - جامعہ میک گل مانٹریال (کینیڈا)

مترجمہ

جناب سید مبارز الدین صاحب رفعت و جناب ڈاکٹر ابو نصر محمد صاحب خالدی

(۲)

پچھلے سو سال کی مدت میں مشرقی مذہبوں پر مغربی تحریروں نے قابلِ لحاظ اثر ڈالا ہے۔ یہ اثر مغربی تحریروں کے ٹھوس مواد کا رہینِ منت ہے۔ یہ اثر خود ان مذاہب کی ترقی پر بھی پڑا ہے۔ ضرورت ہے کہ تاریخی حیثیت سے اس اثر پر احتیاط کے ساتھ تحقیق کی جائے۔ علاوہ بریں بہ حیثیت مجموعی یہ تحریریں بڑی حد تک اس پیرایۂ بیان سے جس میں یہ پیش ہوتی ہیں، بیزاری کا سبب بن رہی ہیں اور صدائے احتجاج بھی بلند کروا رہی ہیں[1]۔ بے شبہ ایسے حضرات جن کے نزدیک مذہب کا تقابلی مطالعہ مختلف مذہبی برادریوں کے

[1] ایسی بہت سی مثالوں میں سے ایک مثال جماعت اسلامی کے لئے خورشید احمد کا لکھا ہوا کتابچہ "اسلام اور مغرب" (لاہور، تاریخ ندارد، غالباً ۱۹۵۰ء) ہے [اگرچہ یہ کتابچہ بظاہر مغرب کو مخاطب کر کے لکھا گیا ہے (اور اس کا مستحق ہے کہ بہ امعانِ نظر اس کا مطالعہ کیا جائے) لیکن حقیقت میں اس کے مخاطب مغربی روش اختیار کرنے والے نوجوان مسلمان ہیں بمصنف کے خیال کے مطابق یہ وہ نوجوان ہیں جنہیں اسلام سے متعلق مغربی تحریروں سے متاثر ہونے کا خطرہ لگا ہوا ہے] "دی انسائیکلو پیڈیا آف اسلام" ایک لحاظ سے یورپی علمیت کا ایک شاندار کارنامہ ہے۔ پہلی مرتبہ یہ کتاب لیڈن اور لندن سے ایک ساتھ (۱۹۰۸-۱۹۳۸ء) شائع ہوتی رہی، نظر ثانی کے بعد اب یہ کتاب دوبارہ شائع کی جا رہی ہے اس کتاب سے مسلمانوں کی بڑھتی ہوئی کھلی بے اطمینانی کو بھی ایک حد تک اسی (باقی برصفحۂ آئندہ)

درمیان بھائی چارگی اور خوشگوار تعلقات پیدا کرنے کا ذریعہ ہوسکتا ہے یا ہونا چاہئے، اس کے برعکس اثر کو دیکھ کر اس سے بے تعلق نہیں رہ سکتے۔ بعض حضرات اسے ایک اخلاقی نکتہ سمجھتے ہیں اگرچہ یہ اخلاقی نکتہ لازماً عقلی اصولوں سے ذیل میں نہیں آتا۔ بہرحال ایسے لوگوں کو یہ بات تسلیم کرلینی چاہئیے کہ اس وقت صورتِ حال ایسی ہے کہ آج جو شخص بھی اپنے مذہب کے سوا مذاہب پر کچھ لکھے تو اس طرح لکھے کہ ان مذاہب کے پیرو بھی فی الواقع سامنے موجود ہیں۔

ہم برابر اس بات پر زور دیتے آرہے ہیں کہ مذہب انسانوں کی زندگی میں شخصی حیثیت رکھتا ہے اور کچھ نہیں تو یہ کیا کم ہے کہ اگر کوئی مصنف ہماری اس بات پر پوری طرح توجہ نہیں کرتا تب بھی اس کی تحریر کے متعلق خود ان لوگوں کے بڑھتے ہوئے اہم رَدِّ عمل کی وجہ سے (جن کے بارے میں وہ لکھ رہا ہے) اس کو اس مسئلہ کی طرف توجہ کرنی پڑ رہی ہے۔

اب یہ بات وسیع پیمانے پر تسلیم کی جارہی ہے کہ مذہب کا تقابلی مطالعہ کرنے والا جو کچھ کہے یہ پیش نظر رکھ کر کہے کہ جن لوگوں کے بارے میں وہ کہہ رہا ہے وہ بھی اس کی بات سُن رہے ہیں۔ اس اصول کا اثر کم از کم اس بات پر تو ضرور پڑے گا کہ کوئی چیز کس طرح پیش کی جارہی ہے اور جو کچھ کہا جارہا ہے شاید اس کی نوعیت بھی اس سے ضرور متاثر ہوگی۔ صاف سیدھی بات یہ ہے کہ مصنف کو نہ صرف زیادہ خوش اخلاقی سے بلکہ زیادہ ذمہ داری کے ساتھ لکھنا چاہئے۔

حاشیہ متعلق صفحۂ گذشتہ۔ عنوان کے تحت لایا جاسکتا ہے۔ علاوہ ازیں یہ بے اطمینانی ایک ایسی ملت کے احساس بیزاری کی نشاندہی کرتی ہے جسے اس بات کا ابتدائی اور دُھندلا سا احساس ہے کہ اس کے معاملات پر گفتگو میں خود اسی کو گفتگو میں لینے سے محروم رکھا گیا ہے اس سلسلہ میں جو احتجاج ہوئے اُن کی وجہ سے انسائیکلو پیڈیا آف اسلام کے مدیروں نے پہلی مرتبہ مذکورہ حقیقت کا احساس کرتے ہوئے یہ بات تسلیم کی کہ حقیقت میں یہ انسائیکلو پیڈیا عام قاریوں کے لئے نہیں بلکہ خاص طور پر مغربی یورپ کی عالمانہ روایت کے مطابق اہل مغرب کے لئے لکھا گیا تھا اور اس کے لکھنے والے بھی مغرب کے علماء ہی تھے اس صورتِ حال پر میں نے اپنے مقالے کے دوسرے حصہ کے ذیل میں بحث کی ہے۔

مجھے تو اصرار اس پر ہے کہ ایسی صورت پیدا ہی نہیں ہو رہی ہے بلکہ ایسی صورت کو بالقصد وارادہ اور تیزی کے ساتھ ظہور پذیر ہونا چاہیئے۔ میں اسی کو اپنے دوسرے قضیے کی حیثیت سے پیش کرنا چاہتا ہوں میرا دوسرا قضیہ یہ ہے: کسی مذہب کے بارے میں کوئی بیان اس وقت تک صحیح نہیں ہو سکتا، جب تک کہ خود اس مذہب کے ماننے والے بھی اس بیان کی صحت کو تسلیم نہ کریں۔ میں جانتا ہوں کہ یہ ایک انقلابی دعویٰ ہے اور یہ بھی جانتا ہوں کہ اسے آسانی کے ساتھ قبول نہیں کیا جائے گا لیکن میرا ایقان ہے کہ یہ غایت درجہ درست اور اہم ہے۔ اس کی تفصیلی تائید کے لئے اس مقالے میں جتنی گنجائش قابل حصول ہے اس سے زیادہ جگہ درکار ہوگی۔ کیونکہ میں خود محسوس کرتا ہوں کہ اس کے سمجھنے میں غلط فہمیاں کئی طرح سے پیدا ہو سکتی ہیں اور اس کے خلاف بہت سے اعتراض پیش کئے جا سکتے ہیں جن کا جواب تفصیل ہی میں دیا جا سکتا ہے۔ میں پھر اتنا یاد دلانا چاہتا ہوں کہ جیسا کہ میں عرض کر آیا ہوں "مذہب" سے میری مراد وہ ایمان ہے جو لوگوں کے قلوب میں ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ مذہب کے خارجی معلومات پر محنت کے ساتھ تحقیق کر کے کوئی غیر شخص ایسی باتیں دریافت کر سکتا ہے جس سے اس مذہب کا پیرو ناواقف ہو یا اُن کو تسلیم کرنے کے لئے تیار نہ ہو لیکن اس دین میں اس نظام کی کیا معنویت ہے اس کو سمجھنے میں صورتِ حال ہی ایسی ہے کہ غیر شخص قدرتاً اس مذہب کے پیرو سے کسی طرح آگے نہیں جا سکتا۔ کیونکہ اس مذہب کے ماننے والوں کا تقویٰ اور ان کا احسان ہی ایمان ہے اور اگر وہ غیر کی کھینچی ہوئی تصویر کو اپنے دین کی تصویر تسلیم نہ کریں تو یہ اُن کے دین کی تصویر نہ ہوگی تاریخی تغیرات کے لحاظ سے پیچیدگیاں موجود ہیں۔ میں اس کو تسلیم کرتا ہوں کہ مذہب ترقی کرتا رہتا ہے یعنی تدریجاً بالقوہ سے بالفعل ہوتا ہے اگرچہ مذہب کے کم ہی پیرو اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں[1]۔ چنانچہ مذہب کے تعلق سے جو بات کبھی درست تھی ہو سکتا ہے کہ آگے درست نہ رہ سکے اور اس مذہب کا پیرو صرف حال کے بارے ہی میں کچھ کہنے کا حق رکھتا ہے[2]۔ علاوہ ازیں کچھ اور بھی پیچیدگیاں

---

[1] ارتقاء مذہب کے تصور کے بارے میں جو دشواریاں اور پیچیدگیاں ہیں اُن میں سے بعض پیچیدگیوں کا مطالعہ میں نے اپنے اس افتتاحی خطبے میں پیش کیا ہے جس کا ذکر حاشیہ نشان (۵) میں آچکا ہے

[2] اندراستناد کا آخری درجہ وہ صرف اپنے لئے رکھتا ہے۔ کسی فرد کے ایمان اور اس کی ملت کے ایمان کا رشتہ ایک نازک مسئلہ ہے میں اس مسئلہ کا جائزہ "مذہب" کے تصور کی تاریخ پر آئندہ ایک خطباتی سلسلہ میں لوں گا۔

ہیں۔ کسی قطعی تشریح و تفسیر سے پہلے ان سب کا لحاظ کرنا ضروری ہے۔ ان میں سے بعض پیچیدگیوں کا جائزہ لیا جا چکا ہے اور بعض کی مزید وضاحت درکار ہے۔ لیکن اس کے بنیادی نکتہ کے بارے میں مجھے کوئی شک ریب نہیں ہے۔ مجھے بشدت اس بات پر اصرار ہے کہ تمرآور مطالعہ کے لئے اس اصول کا تسلیم کرنا ضروری ہے۔ بے شبہ یہ کوئی تحدید نہیں بلکہ ایک تعمیری اصول ہے۔ یہ اصول ایسا تجرباتی معیار مقابلہ مہیا کرتا ہے جو طالب علم کو اس قوت محرکہ کے ذریعہ حق تک پہونچا دے گا[1]

کوئی غیر نصرانی شخص کلیسا کی تاریخ پر ایک مستند کتاب لکھ سکتا ہے۔ لیکن چاہے وہ کتنا ہی دانا، کتنا ہی عالم متبحر اور کتنا ہی ذہین کیوں نہ ہو، ذہن نصرانیت کیا ہے، اس کے بارے میں وہ نصرانیوں کی تردید و تغلیط نہیں کرسکتا۔ نصرانیت کیا ہے، اس کو غیر نصرانی بس ایک ہی طرح متعین کرسکتا ہے۔ وہ طریقہ ہے نصرانی افعال، نصرانی فنون یا نصرانی اعمال سے نتائج کا استخراج۔ لیکن کیا اس کے یہ نتائج درست ہیں (اس کا فیصلہ کرنے میں وہ نصرانیوں سے کسی طرح موزوں تر نہیں ہو سکتا۔ یقیناً بعض نصرانی نہایت وثوق سے کہتے ہیں کہ اصولی طور پر کوئی شخص ذہن نصرانیت کو اس وقت تک سمجھ ہی نہیں سکتا۔

---

[1] مثلاً ہسٹن اسمتھ اپنی کتاب کے مقدمہ میں (اس کتاب کا ذکر اس سے پہلے آچکا ہے ملاحظہ ہو حاشیہ نشان (۱۵) کہتے ہیں کہ انھوں نے مختلف مذاہب کے عالموں کو ان کے مذہب سے متعلق چند ابواب دکھائے۔ اسمتھ کا یہ فعل بےتعجب انگیز نہیں رہا۔ ان کا یہ فعل میرے اس اصول کی پرزور تائید کرتا ہے جو میں نے ایسی تحریروں کے جائز و مستند ہونے کے سلسلہ میں منضبط کیا ہے۔ علاوہ بریں اُن کا یہ فعل یہ بھی ظاہر کرتا ہے کہ ایسا کرنا کتنا بارآور ہو سکتا ہے۔ دوسری مثال لیجئے ایک تازہ کتاب E. Perry The gospel in Dispute۔ (ملاحظہ ہو آگے حاشیہ نشان ۳۴) کے گرد پوش پر اس کے ناشروں (اس کتاب کے ناشر Doubleday ہیں) نے یہ اعلان شائع کیا ہے: "ڈاکٹر پیری نے چار غیر نصرانی مذاہب کی واضح تصویر پیش کرنے کے لئے ثقافتی ماہران علم الاقوام کی مہارت سے استفادہ کیا ہے۔ یہ ان مذاہب کی تصویر ہے جسے ان مذاہب کے پیروؤں نے پرجوش طریقہ پر اپنی ہی تصویر ہونا تسلیم کیا ہے" تجارتی پیش اندازوں کی گنجائش رکھتے ہوئے بھی یہ دعا دلچسپ معلوم ہوتا ہے کہ اس سے یہ اندازہ ہوتا ہو کہ ناشر اس بات کو محسوس کرتے ہیں کہ کتاب پڑھنے والے کس طرح کی باتوں کو پسند کرتے ہیں

جب تک کہ وہ اس کو قبول نہ کرلے۔ ہم اس درجہ آگے نہیں بڑھتے۔ لیکن اس دعوی میں جو وزن ہے اس کو ہم تسلیم کرتے ہیں۔ ہم یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اس اصول کا اطلاق سارے مذاہب پر ہوتا ہے لیکن زندہ مذہب کی حیثیت سے ہیں اسلام کے تعلق سے جو بات بھی کہوں وہ اسی وقت درست ہوگی جب کہ مسلمان اس پر "آمین" کہہ سکیں۔

اس کے برعکس صورت یقیناً درست نہیں۔ اسلام کے متعلق ہر وہ بیان جو مسلمانوں کے لئے قابل قبول ہو اس کا من وعن درست ہونا ضروری نہیں۔ کوئی غیر مسلم بطور خوشامد کسی مسلم کی تائید کرسکتا ہے، اس کو دھوکہ دے سکتا یا اس کو گمراہ کرسکتا ہے، ساتھ ہی ساتھ اس کی بھی ضرورت نہیں کہ غیر مسلم مسلمانوں کے ہر قول وفعل کو درست سمجھیں۔ نظری اور عملی دونوں طرح یہ ممکن ہے۔ مثلاً ہم کہہ سکتے ہیں کہ کسی مذہب کے معنیٰ عصری اصطلاحوں میں متعین کرتے ہوئے کسی دوسرے مذہب کا عالم اس مذہب کے ماننے والے سے زیادہ کامیابی کے ساتھ نئے میدان تلاش کرسکتا ہے۔ مثال کے طور پر عہدِ حاضر میں خود مسلمان اپنے دین کے بارے میں کوئی ایسی علمی وضاحت پیش کرنے سے قاصر رہے ہیں جو مغرب کے مخاطبوں کے دلوں میں اسلام کے معنیٰ جاگزیں کرنے میں پوری طرح کامیاب ہوتی[1] اسلام کے متعلق کوئی غیر مسلم عالم لکھنے بیٹھے تو اس کا فرض ہے کہ وہ اسلام کی ایسی تشریح وتعبیر پیش کرے جو مغرب کی علمی روایت کے شایان شان ہو۔ اس کے بیان کو راست خارجی شہادتوں پر مبنی ہونا چاہیئے منطقی حیثیت سے اسے خود اپنے دائرہ بحث میں مربوط ومتوازن ہونے کے علاوہ دوسرے علوم سے بھی مربوط ومتوازن ہونا ضروری ہوگا۔ ان

---

[1] یہ بات تسلیم کرلی گئی ہے اور اس کا اقرار کرنے والے بعض مسلمان بھی ہیں (نجی گفت گو میں) کہ کینتھ گراگ کی کتاب "نوائے مینار" (Kenneth Gragg, The call of the Minaret, New York 1956. نصرانیوں پر اثر انداز ہونے کے اعتبار سے اسلام کی بہتر تشریح ہے۔ اسلام کی اس سے بہتر تشریح کرنے میں عہد حاضر کا کوئی مسلمان بھی ابھی تک کامیاب نہیں ہوا ہے۔ میں نے مارگن کی مرتبہ کتاب Islam – the Straight Path پر جو تبصرہ ۱۹۵۹ء کے جرنل آف دی امریکن اورنٹیل سوسائٹی میں شائع کیا تھا وہ بھی ملاحظہ فرمایا جائے۔

سب باتوں کے ساتھ ساتھ لوگوں کے قلوب میں جو دین ہے اس کے بارے میں منصفانہ طور پر جب ایک بار رائے قائم کر لی جائے تو پھر اس بیان کو متعلقہ لوگوں میں بھی حُسنِ قبول حاصل ہونا چاہیئے۔ یہ ایک محنت طلب تخلیقی اور دعوتِ مقابلہ دینے والے کا کام ہے[1]

یہ خصوصی بحث پُوری طرح تشفی بخش ہو یا نہ ہو، بہرحال ہم اب آگے بڑھتے ہیں۔ ایک عام مسئلہ پیش کیا گیا اور وہ یہ ہے کہ عہدِ حاضر کی دنیا کے نئے حالات میں مذہب کے تقابلی مطالعے نے ایک نئی شکل اختیار کر لی ہے۔ پہلے تو اس حیثیت سے کہ اب تحقیق کا موضوع انسانی برادریاں بن گیا ہے۔ اور بالکل ہی نئے پیمانے پر بنا ہے اس ارتقار کے مضمرات کسی طرح نظر انداز کرنے کے قابل نہیں ہیں۔ اس موضوع پر زور دینے کے لئے بہت کچھ کہا جا چکا ہے۔

(۲)

ہمارا دوسرا نکتہ یہ ہے کہ تحقیق کا موضوع بھی اب شخصی تعلق کا وصف اختیار کرتا جا رہا ہے۔ یعنی محقق کی حیثیت۔ سابق میں کوئی عالم بے تعلق علمی طریقے پر خاصے شاندار انداز میں اپنے مواد کی ساحت کرتا اور پھر معروضی انداز میں اس کو دوسروں تک پہونچاتا نظر آتا تھا۔ ایسا عالم مثالی سمجھا جاتا تھا۔ یہ تصور مغربی یورپ

---

[1] میری حالیہ تصنیف (Islam in Modern History (Princeton, 1957

اس دعوتِ مقابلہ کا جواب دینے کی دانستہ اور واضح کوشش ہے۔ اس کا مقدمہ ملاحظہ ہو (ص × — ۲) اس کتاب کا وہ حصہ یہاں خاص طور پر متعلق ہے جہاں اسلام بحیثیت دین کے معنی کی تشریح پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ (ص ص ۹ — ۲۹) یہ کتاب ارادتاً اس بات کی کوشش میں لکھی گئی ہے کہ وہ بیک وقت (۱) صحت پر مبنی ہو (اور علمی دلچسپی رکھنے والے طالب علموں کے لئے قابلِ فہم اور عالمانہ ہو) (۲) مسلمانوں کے لئے قابلِ قبول ہو اور (۳) نصرانیوں کے لئے قابلِ فہم ہو۔ اگر میں اپنی کوشش میں جزوی طور پر کامیاب رہا تو اس کے معنیٰ ہوں گے کہ ایسی کوشش ہوتی رہنی چاہیئے، نہ کہ سرے سے کوئی کوشش ہی نہ کی جائے۔ ایسے ہی مسئلہ کی وضاحت کے لئے فاضل مقرر کی ذات کی جس تصنیف کا حوالہ حاشیہ نشان (۱۴) حاشیہ ۱ برہان صفحہ ۲۷۹ کے ذیل میں آیا ہے وہ ملاحظہ فرما لیا جائے۔

کی علمی روایت کے ساتھ مخصوص ہے۔ بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ اضافہ کرنے کی جسارت کی جاسکتی ہے کہ یہ تصور خاص طور پر انیسویں صدی کے مغربی یورپ کے ساتھ مخصوص رہا ہے۔ ہمارا شعبہ ہو کہ دوسرے علمی شعبے، کوئی شخص اس روایت کی اہمیت کم کرسکتا ہے اور نہ اس کے کارناموں کی قدر گھٹا سکتا ہے باین اب صورت حال تین حیثیتوں سے بہت پیچیدہ ہوگئی ہے۔

پہلے تو یہ کہ اس خاص شعبۂ علم میں منجملہ اور چیزوں کے محقق کی بے تعلقی کے معنی یہ لئے گئے تھے کہ تحقیق کرنے والا عالم مذہب پر تو تحقیقی کام کرتا ہے لیکن (کم از کم نیم عالم) اس میں حصہ نہیں لے سکتا پہلی جنگ عظیم سے پہلے یا اس کے قریبی زمانے میں مطالعہ مذہب کے سلسلہ میں علمی نہج پر جو قابل لحاظ کام ہوا تھا اس کا بیشتر حصہ لادینی عقلیت پرست نے انجام دیا تھا۔ دوسری طرف مغرب میں بیسویں صدی کے وسط میں کوئی نصرانی غیر نصرانی مذاہب کا مطالعہ کرنے والے یا کم از کم تمام مذاہب کے محقق ہونے کی حیثیت سے عقلیت پرست کی جگہ نہ لے سکا۔ تاہم وہ اس کام میں شریک ضرور ہوگیا۔ آج سے پچھتر سال پہلے وسیع طور پر جامعات میں یہ اصول تسلیم کرلیا گیا تھا کہ نصرانیت اور دوسری ملتوں کے ادیان کا "غیر جانب دارانہ" یا سائنٹیفک مطالعہ کرنے والے کا ایک لازمی وصف یہ ہونا چاہیے کہ وہ خود اپنا کوئی مذہب رکھے اور نہ وہ کسی مذہب کا پابند ہو۔ موجودہ زمانے میں اس اصول کے برعکس خیال کو کچھ کم مقبولیت حاصل نہیں ہے۔[۱]

دیگر یہ کہ دوسرے علوم کے شعبوں کی طرح اس شعبہ میں بھی دوسری تہذیبوں کے حامل محقق بھی

---

[۱] جب یہ بات عام ہوئی کہ مذہب کے تقابلی مطالعہ کے ایک خاص شعبہ کی صدارت پر ایک ایسے پروفیسر صاحب فائز ہوئے ہیں جو تثلیث کے منکر نصرانی فرقہ سے تعلق رکھتے ہیں تو اس مقالہ نگار نے اپنے ہم کاروں میں اس کے متضاد ردعمل مشاہدہ کئے۔ اور ایک ردعمل تو یہ تھا کہ ان پروفیسر صاحب کے تثلیث کے منکر فرقے تعلق رکھنے کی وجہ سے "کم از کم وہ اپنے اکابر میں (راسخ العقیدہ نصرانی کے مقابلہ میں) زیادہ متعصب نہ ہوں گے" دوسرا ردعمل یہ رہا کہ جو شخص خود اپنے مسلک کی تہ تک نہ پہنچ سکا اس سے اس بات کی توقع ہی فضول ہے کہ وہ دوسرے مذاہب کے نقطۂ نظر کو سمجھ سکے گا۔

مغربی عالموں کے دوش بدوش کام کرنے لگے ہیں۔ ایسا تعاون وہاں ہو رہا ہے جہاں دینی اور لادینی کی مغربی مساویانہ تقسیم رائج نہیں ہوئی یا پوری طرح رائج نہیں ہو سکی۔ عالم اسلام میں، ہندوستان میں بدھ مت کے ماننے والے ملکوں میں اس موضوع پر بہت کچھ لکھا جائے گا اور توقع کرنی چاہیئے کہ بحیثیت مسلمان، بحیثیت ہندو اور بحیثیت بدھی لکھا جائے گا۔[۱] کم از کم اتنا تو تسلیم کر لینا چاہیئے کہ مذہب سے بے تعلق رہ کر لادینی علمی انداز میں مذہب کا مطالعہ کرنے کی روایت کے ساتھ ساتھ نصرانی دنیا میں اور دوسری جگہ بھی مذہب سے وابستہ رہنے اور دینی تنوع رکھنے والی علمیت بڑھتی جا رہی ہے۔[۲]

---

[۱] اشتمالی (کمیونسٹ) عالم جیسے مثال کے طور پر چین کے اشتمالی عالم لادینی انداز میں لکھیں گے لیکن بے تعلق ہو کر نہیں لکھیں گے۔ چونکہ میں اپنا شمار ان لوگوں میں کرتا ہوں جو دین کنفیوشس کے پیروؤں کو واقعتاً مذہبی سمجھتے ہیں اس لئے غیر اشتمالی چینی مصنفوں کا شمار اس عام اصول کی مستثنیات میں شاید ہی ہو سکے۔

[۲] بہت سی حالیہ مثالوں میں سے ایک مثال: Franz Koning (ed), Christus und die Religionen der Erde (3 vol. Freiburg 1956). ایک اسلامی مثال الدین بحوث و ممهدات لدراسات تاریخ الادیان مصنفہ عبداللہ دراز (قاہرہ ۱۹۵۲ء) ایک تازہ ترین مثال یہ ہے: مذاہب عالم مصنفہ عبداللہ المسدوسی (کراچی ۱۹۵۸ء) عمومی طور پر اس سلسلہ کے قدیم ناموں میں میاکس ملر، فریزر، ڈاک ہائیم اور فرائیڈ ہیں۔ تازہ واردوں میں آٹو، کریمر، واچ، فان ڈرلیو، ایلیڈ وغیرہ کا اضافہ کیا جا سکتا ہے۔ مزید برآں اس بات پر بھی توجہ کی جا سکتی ہے کہ عصر حاضر میں لادینی مسلک پر چلنے والے دینی مسائل پر جو کچھ پیش کر رہے ہیں وہ کس قدر بے وقعت ہے اور اُن کے بالمقابل مذاہب کے نوخیز شعبوں، دینی مدرسوں اور کلیساؤں کی سرگرمیاں خصوصاً امریکہ میں کتنی وسیع ہیں۔ ابھی اس بات پر بھی کچھ زیادہ دہائیاں نہیں گزری ہیں کہ فی الواقع معیار یہ سمجھا جاتا تھا کہ علمی انداز میں لکھنے والے مسلمہ طور پر مذہب کو ایک فریب سمجھتے تھے۔ یعنی یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جو عام علمی اصطلاحوں میں نہیں بلکہ دوسری اصطلاحوں میں بھی سمجھایا جا سکتا ہو۔ اس بحث پر لکھی ہوئی حالیہ کتابیں مذہب کو ایک قبول کردہ پابندی نہیں مانتیں تو کم از کم ایک پُراسرار چیز ضرور سمجھتی ہیں۔ فرداً فرداً ایک ایک مذہب پر بعض پادریوں (جیسے اسلام پر گرگ نے اور بدھ مت پر والپ کم نے) جو مطالعات پیش کئے ہیں، کسی بھی لادینی مصنف کا کام اُن کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آگے چل کر یہ مطالعات ایک حد تک مذہبی لوگ ہی مذہبی لوگوں کے لئے جاری رکھیں گے

اس ارتقار کا تیسرا رُخ یہ ہے کہ لادینی عقل پرست بھی ایسا ہی دکھائی دینے لگا ہے جیسا کہ کوئی دد شخص ہوتا ہے۔ وہ کوئی دیوتا ہے اور نہ کوئی مافوق انسانی برتر سوجھ بوجھ رکھنے والا شخص یا اپنی سرحدوں میں کوئی حاکم مطلق۔ یہ تو ایسا شخص ہے جو اپنا مخصوص نقطۂ نظر رکھتا ہے۔ ہوسکتا ہے کہ لادینی عقلیت سیدھا راستہ ہو۔ اور جیسا کہ خود اس کا ادعا ہے حقیقت پر مبنی ہو۔ لادینی عقل پرستی خود یہ محسوس کرنے لگی ہے کہ ابتدا ہی سے اس کو ایسا فرض کرنے کے لئے کوئی قاعدۂ کلیہ موجود ہے اور نہ وہ کوئی ایسی بدیہی چیز ہے کہ اس کی سند سے نتائج اخذ کئے جائیں، اس لئے اب وہ اپنے ہی ہم درجہ و ہم رتبہ روایات کے مقابلہ میں دوسروں کے متعلق فتوے صادر کرنے کے لئے دعوت مقابلہ قبول کئے بغیر اپنی جگہ قائم نہیں رہ سکتی کیونکہ یہ روایات خواہ وہ نصرانی ہوں، ہندو ہوں یا کوئی اور بہرحال وہ خود بھی ایسا ہی (بلکہ اس سے زیادہ کا) دعویٰ کرتی ہیں جیسا کہ خود لادینی عقل پرستی نے کیا ہے۔ مغربی یورپ کی علمی حیثیت کے زوال و جود فلسفوں اور تصورات کے عروج، مغرب کی "مذہب کی طرف مراجعت" اشتمالیت کے عروج اور ایک دینی اساس پر مشرقی تہذیبوں کا دوبارہ اُبھرنا، غرض ان سب چیزوں کے اجتماع نے ایک نئی صورت حال پیدا کردی ہے۔ اس صورتِ حال میں لادینی دانشمند کو دین دار کی طرح انسانوں کے ایک گروہ کے ایک رکن کی حیثیت سے جگہ ملی ہے۔ لادینی دانشمندوں کا یہ گروہ دنیا کی مختلف برادریوں میں سے ایک ایسی برادری سے تعلق رکھتا ہے جو دوسری برادریوں پر نظریں دوڑا رہا ہے۔

اس واقعہ کو تسلیم کیا جانے لگا ہے کہ ہر مصنف اپنی حد تک اپنی خصوصی روایت کا محافظ و ترجمان ہے خود مصنف بھی اپنی یہ حیثیت تسلیم کرنے لگا ہے۔ بالکل اسی طرح جس طرح کہ دوسرے لوگ اپنی اپنی خصوصی روایتوں کے محافظ و ترجمان ہیں[1]

---

[1] اسلامی مطالعات کے سلسلہ میں اس عمومی مسئلہ کی وضاحت مغرب کے دو قابل ترین عالموں کے ذریعہ کی جاسکتی ہے ان عالموں سے ہماری مراد ہے گب (Gibb) اور گرونے بام (Grunebaum) ہیں، اول الذکر موجودہ صورتِ حال میں "وہ" اور "ہم" کی اصطلاحوں میں سوچتے ہیں اور "ان" کے بارے میں (باقی برصفحہ آئندہ

اب دوسرا قدم نسبتاً تیزی سے اٹھتا ہے۔ جب مصنف اور جو کچھ مصنف نے لکھا ہے شخصی بن جاتے ہیں تو دونوں کے درمیان جو رشتہ ہے بھی ایسی ہی ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر کہہ آئے ہیں موجودہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ اپنی معلومات پیش کرتے ہیں۔ یہ بات اس واقعہ سے ظاہر ہے کہ خود انھوں نے اپنی کتاب Modern Trends in Islam (Chicago, 1947) کے مقدمہ میں یہی اصطلاحیں استعمال کی ہیں (ملاحظہ ہو ص ص x - ix) عالم کی حیثیت سے گب کی عظمت مسلّم ہے۔ وہ اس امر سے اچھی طرح آگاہ ہیں اور اس کو مغربی علمی روایت میں شامل کرتے ہیں کہ اسلام زندہ انسانوں کا مذہب ہے۔ ان کی عالمانہ عظمت کا ایک سبب یہی آگہی ہے۔ وہ اس میدان میں کام کرنے والے پہلے عالموں میں تھے جو باقاعدہ اسلامی دنیا میں آیا جایا کرتے تھے (پہلی عالمی جنگ تک وہ ہر سرما میں کافی وقت قاہرہ میں بسر کرتے رہے اور مصری اکیڈیمی کے رکن بھی تھے۔ ماسینو کے متعلق بھی یہی بات درست ہے، ماسینو مغربی اسلامیات میں شخصی احساس داخل کرنے والے اولین پیش رووں میں گنے جاتے ہیں) گب نے جہاں "ہم" کہا ہے، وہاں اس سے ان کی مراد مغرب کی نصرانی ملت ہے۔ گرونے بام نے اسلامی تمدن کا مطالعہ ایسی مغربی علمی روایت ("ہم") کے ایک باشعور نمائندے کی حیثیت سے کیا ہے جو اسلامی روایت ("وہ") کے بالمقابل موجود ہے۔ وہ جانتے ہیں کہ عہدِ حاضر کی دنیا میں اول الذکر روایت کی حیثیت دفاعی ہے۔ مغربی روایات کی ان کی نظر میں وقعت رہی اور اسی کے وہ پابند رہے۔ تاہم اس کے ساتھ ساتھ وہ صاف طور پر اس کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ دوسری روایتیں بھی وقیع ہیں اور دوسرے لوگ بھی اس سے وابستہ ہیں۔ یہ دونوں روایتیں قابلِ مقابلہ و موازنہ بھی ہیں لیکن ایسے مقابلہ کو وہ زیادہ معقول نہیں سمجھتے۔ فی الاصل ان کے پیشِ نظر مذہب کے تقابلی مطالعہ کی بہ نسبت تمدن کا تقابلی مطالعہ رہا۔ اس حیثیت سے مغرب کی علمی روایت ' مغربی تمدن کا بلند و بیش بہا پہلو اور اسلام اور اسلامی تمدن کا اساسی رُخ ہے۔ ان کے اس نقطۂ نظر سے ہماری بحث کچھ زیادہ متاثر نہیں ہوتی۔ اسلام پر لکھی ہوئی ان کی بیشتر تحریروں میں "ہم - وہ" کی ہی لَے ملتی ہے۔ ان کی یہ لَے غالباً سب سے زیادہ اس مقالے میں نمایاں ہوئی ہے۔ انھوں نے مشرقِ قریب کی تاریخ پر اسکول آف اورینٹل اینڈ افریکن اسٹڈیز جامعۂ لندن میں (۱۹۵۵ء) سنایا تھا۔ یہ مقالہ ابھی تک شائع نہیں ہوا ہے

صورت حال ایک دعوتِ مقابلہ ہے[1] جب اشخاص یا انسانی برادریاں ایک دوسرے سے ملتی ہیں تو ایک کو دوسرے تک اپنے خیالات پہونچانے کی ضرورت پیدا ہوتی ہے۔ اس طرح جو چیز اب تک بیان کی حیثیت رکھتی تھی، وہ مکالمہ کی شکل اختیار کرتی جا رہی ہے۔

لوگوں سے متعلق کچھ کہنا اور لوگوں سے مخاطبت ایک ہی چیز نہیں اور نہ ان سے گفتگو کرنا ایک جیسی بات ہے۔ یہ تینوں باتیں مختلف ہیں۔ مذاہب کے تقابلی مطالعے میں ان آخرالذکر دو مرحلوں کی ضرورت محسوس ہونے لگی ہے۔ یہ بات جامعات میں شاید تدریجی طور پر مگر کلیسا میں فوری طور پر محسوس ہو رہی ہے۔ حالیہ

---

[1] ملاحظہ ہو C.A.O. Van Nieuwenhuijze "Frictions between Presupposition in Cross Cultured Encounters: The Case of Islamology" (Institute of Social Studies Publications on Social Change No 12 The Hague, 1958), P.P. 66-7

ہمیں اپنے اسلامی مطالعات کے متعلق یہ سمجھنا چاہیے کہ تشریح و تعبیر تو رہی ایک طرف ان کی حیثیت افہام و تفہیم کی کوشش سے کہیں زیادہ ایک دعوتِ مقابلہ ہے" یہ اقتباس سنہ ۱۹۵۸ء کے اس بین الاقوامی اسلامی مجلس مباحثہ میں عمومی تبصرے کے طور پر لکھے ہوئے ایک مقالے سے لیا گیا ہے جو لاہور میں منعقد ہوا تھا۔ اس مجلس مباحثہ میں میں نے بھی شرکت کی تھی۔ میرا خیال ہے کہ اس موتمر کا بے ڈھنگا رتقار خود ایک حد تک بلا تاخیر اسی انداز میں تجزیہ کی دعوت دیتا ہے جس انداز و اسلوب میں یہ مقالہ پیش کیا گیا ہے۔ اس موتمر میں مسلمانوں (اور "غیر مسلموں") نے اسلام پر بحث میں حصہ لیا۔ دوران بحث میں باہمی تعلقات کی ہر نوعیت کی نمائندگی کا اظہار ہوا جس میں غیر شخصی "وہ" (بے جان) غیر شخصی "وہ" (جاندار)، "ہم/وہ" "ہم/تم" "ہم سب" جیسے تعلقات کی نوعیت نمایاں ہوئی۔ یہ موتمر اس لئے ناکام ہوگئی کہ وہ ان تعلقات کی وضاحت ہی کر سکی اور نہ اس کو صاف کر سکی کہ تعلقات کی کونسی نوعیت عام ہونی چاہیئے۔

سالوں میں رومی کلیسا اور پروٹسٹنٹ کلیسا[1]۔ دونوں میں واقعتاً لفظ "مکالمہ" کثرت سے استعمال کیا
جانے لگا ہے[2] اسی سلسلہ میں بڑی بڑی تحریکیں چل رہی ہیں۔ غالباً ابھی یہ کہنا بہت قبل از وقت ہوگا کہ

---

[1] دنیا بھر میں اس کی کئی مثالیں ملتی ہیں۔ میرے ایک تیسیس دوست کا قول ہے کہ "آج کل مکالمہ اور
دعوت مقابلہ کے تصورات سے فضا معمور دکھائی دیتی ہے" اس کی عملی مثال جو اصلاً اسلام سے متعلق ہے یہ ہے
۱۹۵۶ء میں مراکو کے شہر Tioumbline میں بین الاقوامی مجالس مباحثہ کی گرمائی میقاتیں
اس نظریئے کے بارے میں علمی حیثیت کے بیان کی مثال لوئی گارد ے اور م۔م انواتی کی کتاب ہے۔ اس
کا عنوان ہے " اسلامی دینیات کا مقدمہ۔ تقابلی دینیات (پیرس ۱۹۴۸ء):۔
Introduction à la Theoloic Musulmane: Essai
de Theoologie Comparee (Paris 1948)
عقائد کے سلسلہ میں ان کا یہ اعلان قابل لحاظ ہے:۔" یہ ایک حقیقت ہے کہ مغربی تہذیب (تعمیری یا غیر تعمیری)
اور عربی اسلامی تہذیب کے درمیان باہمی مکالمہ کی نوبت ابھی بہت کم آئی ہے لیکن اب اس کی ضرورت محسوس
ہو رہی ہے" اور پھر اس کتاب کے آخر میں لفظ "مکالمہ" کا استعمال ملاحظہ ہو۔ یہاں یہ لفظ جس آخری عبارت
میں آیا ہے وہ غالباً پوری کتاب کا نقطۂ عروج ہے۔

[2] دنیا بھر میں اس کی بھی متعدد مثالیں ملتی ہیں۔ لفظ "مکالمہ" (اسی طرح "دعوت مقابلہ" بھی) جنیوا کی کلیساؤں کی عالمی کونسل
اور مبشرین مسیحیت کی بین الاقوامی کونسل میں مقبول ہو گیا ہے۔ اس طرح کم رسمی یا کم معتدد حلقے بھی یہ لفظ استعمال کرنے
لگے ہیں واقعہ یہ ہے کہ یہ اصطلاحیں بعض نصرانی افکار میں اتنی عام ہو گئی ہیں کہ ایک تازہ علمی کتاب میں اس اسم کو فعل کی صورت
میں بھی استعمال کیا گیا ہے۔ ملاحظہ ہو " ہم نصرانیوں' (ضمیر قابل لحاظ ہے) کے لئے یہ بات مفید ہوگی کہ دین مسیحیت کی مقدس
کتابوں پر دوسرے تبلیغی مذاہب ردوقدح کرتے رہیں۔۔۔۔ موجودہ ردوقدح مذاہب کے متنازع فیہ مسائل اور ان کے درمیان جو
اختلافات ہیں ان کو واضح طور پر باہر نکال لاتے ہیں اور اس طرح ایک حقیقی نصرانی' حقیقی یہودی' سچے مسلمان' بہترین ہندو اور اصلی
بدھ سے مکالمہ کرسکتا ہے۔ (The gospel in Dispute, New york 1958)
انگریزی زبان میں dialogue بطور فعل استعمال نہیں ہوتا۔ ویسے مقالہ نگار نے اس لفظ کو بطور فعل استعمال ہونے کا
شاہ نقل کیا ہے۔ (مترجم)، اس کتاب کے مصنف اڈمنڈ پیری جامعہ نارتھ ویسٹرن کے شعبہ تاریخ و ادبیات مذاہب کے صدر نشین ہیں۔

آیا یہ انجیلی عقائد کی تبلیغ کی ابتدائی یک طرفہ دعوتی تحریک کی وہی شکل ہے جو اب نئی صورت اختیار کرتی جا رہی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کچھ محرکات اس سمت میں کام کر رہے ہیں۔ ان محرکات میں ان مذاہب کی جانداری تو بہرحال کسی طرح نظرانداز نہیں کی جا سکتی جنھیں مخاطب کیا جا رہا ہے۔ کیا تبلیغی جماعتوں کے لئے کوئی دوسرا ممکنہ قدم یہ نہ ہوگا کہ لازمی طور پر وہ دوسرے مذہبی گروہ سے یہ کہیں کہ "حق کے تعلق سے جو کچھ ہم نے دیکھا ہے وہ یہ ہے۔ ہمارے لئے خدا نے جو کچھ کیا ہے وہ یہ ہے۔ کہئے آپ نے کیا دیکھا ہے۔ خدا نے آپ کے لئے کیا کیا ہے آیئے آپ ہم مل کر اس پر بحث کریں گے۔"[لہ] اگر یہ دعوت مخلصانہ ہے تو ہر طرح جائز معلوم ہوتی ہے۔ ہاں، اس کے ساتھ ساتھ اس بحث میں حصّہ لینے والا اپنے دل میں اس بات کا متوقع رہے یا یقین رکھے کہ کھلے دل کے ساتھ بحث و مباحثہ کے نتیجہ کے طور پر فریق ثانی اس کی طرف مائل ہو جائے گا تو اس صورت میں مباحثہ کی نوعیت تبلیغی ہی ہوگی۔ شاید بعض کلیسائی واجبات انجام دیتے ہوئے اس قسم کی بھائی چارگی کے زیادہ سے زیادہ آزادانہ مکالمے یا مقابلے منعقد کئے جا سکتے ہیں۔ ان مکالموں یا مقابلوں کی روح ترغیبی و تحریصی نہیں بلکہ تجسسانہ و محققانہ ہوگی۔ ان میں دو مختلف مذہبوں یا گروہوں کے ارکان کچھ حاصل کرنے کے لئے حصّہ لیں گے۔ پہلے کی طرح یہاں بھی وہی سوال دہرایا جائے گا۔ لیکن یہاں سوال کرنے والے کا مقصد دوسرے گروہ کو فائدہ پہونچانے سے زیادہ خود اپنا استفادہ ہوگا یا پھر وابستگی کا رخ کسی ایک طرف پھیرے بغیر مقصود سب کا مشترک استفادہ ہوگا۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ بعض اداروں کی طرف سے اس طرح کے ابتدائی مقابلوں کی دعوتیں دی جا رہی ہیں۔ ان کا واضح مقصد یہ ہے کہ مختلف انسانی گروہ ایک دوسرے کا احترام کرنے اور ایک دوسرے کی رفاقت میں زندگی بسر کرنے کا گر سیکھ جائیں۔ یہ مقصد خواہ کتنا ہی

لہ بعض صورتوں میں محاوروں اور انداز بیان کو بدلنے کی ضرورت ہوگی جیسے تھیراوادن بدھیوں (Theravadin Buddhists) کا معاملہ ہے۔ لیکن اس سے پیش کشی کے طریقے کی اہمیت نہیں بدلتی۔

ضروری کیوں نہ ہو مشکل الحصول ہے۔[1]

مذہب کا تقابلی مطالعہ کرنے والے کو اس قسم کے حالات کا مقابلہ مختلف طریقوں سے کرنا پڑے گا اور مجھے تو یہ بات عجیب ہی معلوم ہوتی ہے کہ مذہب کا تقابلی مطالعہ کرنے والا ان کا سرے سے مقابلہ ہی نہ کرے۔ پہلے تو وہ کسی نہ کسی گروہ کے ایک رکن کی حیثیت سے مکالمہ میں حصہ لے گا۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ نصرانیوں اور بدھیوں کے اجتماع میں گفتگو بہتر طور پر آگے بڑھے گی بشرطیکہ بدھیوں کی جماعت میں مذہب کے تقابلی مطالعہ کا ایک فن داں طالب علم بھی شامل ہو۔ ڈاکٹر رادھا کرشنن کو ایسے کسی مکالمہ میں مدعو کئے بغیر ہندوؤں کے ساتھ مکالمہ منعقد کرنے کی تجویز قابل غور ہی معلوم نہ ہوگی۔ اس میں شبہ نہیں کہ دعوت مقابلہ میں حصہ لینے والے تمام ارکان سے توقع کی جائے گی کہ عملاً وہ خود بھی کسی نہ کسی طرح مذہب کا تقابلی مطالعہ کرنے والوں کی حیثیت اختیار کرلیں گے۔ توقع ہے کہ ایسے ماہرین ایسے کام کا آغاز اسی طرح کریں گے۔ بعضوں کو یہ محسوس ہوگا کہ مذہب کے تقابلی مطالعہ کا ماہر اپنے مذہب کے حامی کی حیثیت سے کسی دعوت مقابلہ میں بالکل بے محل ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں اس کی مبلغانہ حیثیت باقی نہیں رہے گی۔ خاص طور پر نصرانیوں کی صورت میں اور ایک حد تک نظری حیثیت سے اس کا اطلاق مسلمانوں پر بھی ہوتا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ آج کل علانیہ اس پر

---

[1] دوستانہ طور پر مذاہب کے ایک دوسرے کے قریب آنے کی مثالیں یہ ہیں:۔" مذاہب کی عالمی کانفرنس جس کی بنیاد سنہ ۱۹۳۶ء میں بمقام لندن سر فرانسس ینگ ہزبینڈ نے رکھی۔ اب اس کے ارکان بہت ہیں۔ اس کانفرنس کا ایک لائحۂ عمل ہے اور اس نے ایک ادارہ کی حیثیت اختیار کرلی ہے علمی سطح پر اس کی مثال بمقام آکسفورڈ ۱۹۵۰ء میں اسپلاڈنگ، رادھا کرشنن اور ریڈن وغیرہ کا مل کر" بڑے مذاہب کی یونین" کا قائم کرنا ہے۔ خاص طور پر دو مذہبوں کے درمیان ایسے تعاون کی مثالیں یہ ہیں:۔ نصرانیوں اور یہودیوں کی کونسل جو ۱۹۲۳ء میں قائم کی گئی۔ اسی طرح" اسلامی نصرانی تعاون کی استمراری کمیٹی (Continuing Committee on Muslim Christian Cooperation) یہ کمیٹی ۱۹۵۴ء میں قائم کی گئی" مشرق وسطیٰ کے دوستوں" زیر اہتمام اس کمیٹی کے اجلاس بانڈون اور لبنان میں ہوچکے ہیں۔

عمل پیرا نہ ہو سکے۔ یہ احساس دو وجوہ کی بنا پر پیدا ہوتا ہے، ایک وجہ تو بے تعلقی کی وہ مغربی علمی روایت ہے جس پر ہم تبصرہ کر آئے ہیں۔ دوسری وجہ صرف مخصوص لوگوں سے ربط و ضبط پیدا کرنے کا رجحان اور تبلیغ کی نصرانی روایت ہے۔ میں تو یہی کہوں گا کہ یہ آخری دو عناصر دین نصرانیت کے لازمی عناصر ہیں اور نہ لازمی عناصر بن سکتے ہیں اور میرا شخصی نقطۂ نظر تو یہ ہے کہ دوسرے ادیان سے نصرانی مکالمہ کا اصل فائدہ اور مقصد، کم از کم ان معنیٰ میں نصرانی تعلیم ہی ہوگا کہ یہ مکالمہ خود اپنے مذہب کو پوری طرح سمجھنے اس کے ساتھ وفادار رہنے (اور غالباً صحیح معنیٰ میں وفادار رہنے) میں لوگوں کی مدد کرے گا اور اسی کے ساتھ بالآخر یہی مکالمہ دوسروں کے بہتر صفات کو سراہنے اور (خدا کی نظر میں) دوسروں کے وجود کو حق بجانب سمجھنے میں مدد دیگا۔ آج بہت سے حضرات یہ کہیں گے کہ اصولاً یہ ناممکن ہے۔ میں یقین کرنے کی جسارت کروں گا کہ یہ ممکن ہے[1]۔ اور دین عیسوی کے پیروؤں کے لئے اس یقین تک پہنچنے کے لئے ایسا مکالمہ ایک ذریعہ بن سکتا ہے۔

کسی کے ذاتی خیالات چاہے کچھ ہی ہوں، یہ بات میری سمجھ میں نہیں آتی کہ کس طرح میں یا کوئی اور علمی یا اخلاقی بنیادوں پر یہ قانون بنا سکتا ہے کہ مثال کے طور پر ہنڈرک کریمر کو دوسرے مذاہب کے ساتھ نصرانی دعوت مقابلہ میں حصہ لینے کی اجازت نہ دے یا انہیں اپنی کرسی صدارت پر فائز ہونے کے حق سے محروم رکھے[2]۔ میں ان کے خیالات کو قطعاً پسند نہیں کرتا لیکن میں ایسا محسوس کرتا ہوں کہ ان

---

[1] اول یہ کہ میں اس نقطۂ نظر کو صحیح نہیں سمجھتا کہ پہلے ہی سے یہ اصول بنا لیا جائے کہ مذہب کے تقابلی مطالعے کا بہتر عالم بننے میں کسی شخص کو اپنی دینی برادری سے علیحدہ ہونا لازمی ہو۔ میرا یقین ہے کہ کوئی شخص دوسری برادری کے دین کو اس وقت تک پوری طرح سمجھ نہیں سکتا جب تک کہ اسے یقین نہ ہو جائے کہ وہ دین خدا اور اس کے بندوں کے درمیان ربط کا کام دے سکتا ہے، کام دیتا ہے، کام دے چکا ہے۔

[2] ہنڈرک کریمر نے جب اپنی کتاب "ایک غیر نصرانی دنیا میں نصرانی پیام" (Hendrik Kraemer: The Christian Message in a Non-Christian World, London 1938) لکھی ہے، اس وقت وہ جامعہ لیدن میں تاریخ ادیان عالم کے پروفیسر تھے۔ شاید ہی کوئی یہ کہہ سکے کہ وہ اس منصب پر فائز ہونے کے اہل نہ تھے۔

خیالات کو دبانے کی جگہ مجھے ان کی تردید کرنی چاہیے۔[۱]

دوسری قسم کے مکالمہ میں جس کا مقصد آپس میں ایک دوسرے کی تفہیم اور باہمی دوستی و رفاقت

---

[۱] بہرطور کریر کے اخذ کردہ نتائج پر صرف بحث کرنا ہی نہیں بلکہ اس کو اپنے عہدہ کے لئے نااہل قرار دینے کے لئے اس عام اصول پر زور دینا بھی جائز ہے کہ کوئی غیر شخص کسی تمدن یا کسی بڑے دین کو سمجھ ہی نہیں سکتا تاوقتیکہ انکسار و اخلاص اور محبت و تواضع سے اس کا مطالعہ نہ کرے۔ مجھے یہ تسلیم کرنا چاہیئے کہ اس اصول کا اطلاق نسطائیت جیسی عجیب و غریب تحریک پر نہیں ہوتا۔ مجھے ذاتی طور پر کم از کم بڑے مذاہب (جو اپنے پیچھے انسانی ترقیوں کا طویل تاریخی کارنامہ رکھتے ہیں) اور نسطائیت جیسی تحریک میں بڑا ہی بنیادی فرق نظر آتا ہے اور اس سلسلہ میں مجھے کوئی عملی مسئلہ دکھائی نہیں دیتا۔ جہاں تک متن میں اس جملہ کا تعلق ہے اس کی حیثیت شاید ایک علمی (ذہنی) مسئلہ سے زیادہ نہیں۔ جب تک یہ علمی مسئلہ حل نہ ہو جائے، اوپر حاشیہ نشان (۳۰، حاشیہ برہان ۱ ص ۲۷۹) میں میں نے جو بات بیان کی تھی ذہنی سطح پر مزید وضاحت چاہتی ہے۔ مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ کسی مذہب کے متعلق اس مذہب کے نہ ماننے والے کی موزون تحریر کے تعلق سے خیالی طور پر یہ تسلیم کرنے کی ضرورت ہو کہ مثلاً اگر میں ہندو یا مسلمان کی حیثیت سے پیدا ہوتا تو قیاس یہ ہے کہ میں ہندو یا مسلمان ہی رہتا لیکن اگر میں جرمن گھرانے میں پیدا ہوتا تو میں خیال کرتا ہوں کہ میں نازی نہ ہوتا۔ کیا اس فیصلہ کو معقولیت بخشی جا سکتی ہے اور کیا اسے معروضی طور پر درست تسلیم کیا جا سکتا ہے؟ یہ ایک معروضی بیان ہے اور اس کا تشفی بخش ثبوت پیش کیا جا سکتا ہے۔ جرمنوں کی ایک بڑی تعداد نے نازی ازم کو قبول نہیں کیا تھا۔ اس سے زیادہ اہم بات یہ ہے کہ ان تمام جرمنوں کی مدح و ستائش کیجاتی ہے جنھوں نے نازیت کو رد کر دیا تھا اور ایسے جرمنوں سے دوستی کی جا سکتی ہے۔ اسی طرح جن ہندوؤں اور مسلمانوں کی میں مدح و ستائش کرتا ہوں اور جو میرے دوست ہیں (نصرانیوں کو چاہیئے کہ عام طور پر انہیں پسند کریں اور انہیں دوست بنائیں) وہ ہندو اور مسلمان ہی رہتے ہیں اور غالباً یہ بہتر ہے کہ وہ ایسے ہی رہیں۔

میرے بیان بالا میں یہ بات شامل ہونے سے نہ رہ جائے کہ اگر میں ہندو یا مسلمان ہوتا تو غالباً اصلاح پسند ہندو یا مسلمان ہوتا (بالکل اسی طرح جیسے کہ واقعتاً میں اصلاح پسند نصرانی ہوں)۔ چونکہ ہر دین کا تعلق حقیقت مطلق سے ہوتا ہے اس لئے مذہب کی حقانیت کا ایک جزیہ ہے کہ وہ اس کی موجودہ صورتوں سے غیر مطمئن رہے۔

ہو، مذہب کے تقابلی مطالعہ کا ماہر واضح طور پر حصہ لے سکتا ہے اس سے شاید ہی کسی کو اختلاف ہو کہ اس علم کا کوئی نصرانی یا مسلمان عالم حال میں قائم شدہ "مسیحی اسلامی تعاون کی کمیٹی" یا ایک نصرانی یا یہودی عالم "نصرانیوں یا یہودیوں کی کونسل" میں بے محل سمجھا جائے۔ اگر وہ بے محل ہوگا بھی تو اپنی خانگی حیثیت سے ہوگا۔ لیکن یہ قیاس کرنا درست ہوگا کہ اس طرح کی مجلسوں میں شرکت سے وہ کچھ نہ کچھ ضرور سیکھے گا اور بحیثیت عالم ان کو کچھ نہ کچھ ضرور دے گا۔

ہمارے مطالعات کا نمائندہ ایک اور حیثیت سے بھی اپنی خدمت انجام دے سکتا ہے۔ یہ خدمت مختلف مذاہب کے درمیان دعوتِ مقابلہ میں حَکَم یا صدرنشین کی ہے۔ اپنے نقطۂ نظر کی وجہ سے کر کیراس کے لئے ناموزوں ہو سکتے ہیں اور وہ خود بھی ایسا منصب قبول نہ کریں گے۔ تاہم ہم میں سے بعض شاید اپنے آپ کو اس کے لئے موزوں سمجھیں اور شاید اس موزونیت کو اپنے کام کا جزو لازم قرار دے لیں۔ تربیت کا ایک مقصد یہ قرار دیا جانا چاہیئے کہ طالب علم کو کم از کم دو مذاہب اور اُن کے باطنی رشتے کے مسائل کو سمجھنے کے لئے تیار کیا جائے اور مذاہب کے درمیان وہ واسطے یا ترجمان کی خدمت انجام دے سکے یا کم کم اس کی حیثیت ایک طرح کے دلال کی ہو جو اُن کے درمیان افہام و تفہیم میں مدد دے سکے۔ آج اس بات کی شدید ضرورت ہے کہ لوگوں کو اس طرح کے صفات سے آراستہ کیا جائے انہیں اس کی تربیت آخر کہاں ملے گی؟ جو تعلیم و تربیت انھوں نے حاصل کی ہے اس کے درجہ و مرتبہ کی آزمائش کے لئے اس سے بہتر اور کیا تدبیر ہو سکتی ہے؟

واقعہ یہ ہے کہ آگے چل کر مذہب کے تقابلی مطالعہ کے عالم کو بطور پیشہ یہی خدمات انجام دینی پڑیں گی۔ بلکہ اس غرض کے لئے شاید مذہب کے تقابلی مطالعہ کا شعبہ ہی ایک ادارہ کی حیثیت اختیار کر لے۔ یہ بات کچھ بعید از قیاس نہیں معلوم ہوتی کہ آنے والے مثلاً بیس پچیس سالوں کے درمیان میں دنیا کے مختلف حصوں میں مذہب کے تقابلی مطالعہ کے شعبے ایسے مقامات پر باقاعدہ طور پر قائم ہو جائیں گے جہاں ایسے مکالمے واضح طور پر اور بالقصد و ارادہ منعقد کئے جائیں گے اور مختلف روایتوں کی نمائندگی کرنے والوں کے درمیان ذہنی دعوتِ مقابلہ کے اصول و ضوابط وضع کئے جائیں گے۔ شمالی امریکہ

کی حد تک سیک گل، شکاگو اور ہارڈ کی جامعات میں یہ عمل شروع ہوگیا ہے۔ یہ تحریک اسی وقت موثر انداز میں چلائی جا سکتی ہے جب کہ ایشیا میں بھی اسی قسم کے ادارے موجود ہوں۔[۱]

مذہب کا تقابلی مطالعہ کرنے والے عالم کی تیسری حیثیت مشاہد کی ہے۔ اگر مذہب کا تقابلی مطالعہ کرنے والا مکالموں میں، جو آج واقعتاً کثرت سے منعقد ہو رہے ہیں۔ حصہ لینا یا ان میں توازن و اعتدال پیدا کرنا پسند نہ کرے تو کم از کم پیشہ کے لحاظ سے اس کے گرد و پیش میں جو کچھ ہو رہا ہے اس میں اس کو دلچسپی لینی ہی پڑے گی۔ یہ ادیان و مذاہب کی عصری تاریخ کا ایک جزء ہے۔ ایک لحاظ سے اس کا شمار دین داری کی پوری تاریخ کے اہم ترین امور میں ہے۔ یہ واقعہ ہے کہ ادیان ایک دوسرے کو باقاعدہ اور ساتھ ہی ساتھ غیر رسمی طور پر دنیا کے قہوہ خانوں میں دعوتِ مقابلہ دے رہے ہیں۔ وہ لوگ جو عملاً اس دعوتِ مقابلہ سے دوچار ہیں، مذہب کا تقابلی مطالعہ کرنے والے سے ضمنی طور پر ہی سہی کوئی نہ کوئی نظریہ پیش کرنے کا مطالبہ کریں گے۔ جو لوگ مذہبی سرحدوں کے آس پاس ایک دوسرے سے گفتگو کرنا چاہتے ہیں وہ محسوس کر رہے ہیں کہ ایک دوسرے کے مذاہب کے بارے میں ان کے تصورات ناکافی ہیں اور یہ کہ فریق مقابل جن اصطلاحوں میں بات سمجھ سکتا ہے، ان اصطلاحوں میں اُسے اپنے مذہب کی تفہیم کی اپنے میں مناسب صلاحیت نہیں پاتا۔ باہمی گفتگو کے لئے اُن کے یہاں جو مشترک تصورات ہیں وہ بھی ناکافی ہیں۔ یہ سب چیزیں حاصل کرنے کے لئے وہ مذہب کے تقابلی مطالعہ سے رجوع کرتے ہیں

اس سے اور بہتی ہوئی سطح پر مذہب کے تقابلی مطالعے کے عالم کو ایک اور کام کرنا پڑے گا۔ یہ کام ہوگا کارفرما جزکی عمل کے کلیات کا تصور و ادراک اور جو کچھ اس سے حاصل ہو نئے سرے سے اس

---

[۱] مجموعی حیثیت سے دیکھئے تو ایشیائی مذاہب اور ایشیائی مذہبی برادریاں اشتراک عمل اور ایک دوسرے کے مطالعہ کے سلسلہ میں مغرب سے زیادہ آمادہ و تیار رہی ہیں لیکن یہاں باقاعدہ اور علمی سطح پر اشتراک عمل اور ایک دوسرے کا مطالعہ زیر بحث ہے "بڑے مذاہب کے مطالعے کی بزم" (The Union for the Study of great Religions) (ملاحظہ ہو حاشیہ نشان (۳۵) حاشیہ ملا برہان ۲۷۴ اس معاملہ میں سرگرم عمل ہے۔ خاص طور پر پاکستان اور ہندوستان میں۔

کے تصور کا۔

اس انسانی صورتِ حال میں میری اس حجت کی وضاحت ہوگی جو میں پہلے پیش کر چکا ہوں۔ یعنی مذہب سے متعلق کسی بیان کے صحیح و صادق ہونے کے لئے یہ امر لازمی ہے کہ جس مذہب کے بارے میں اس مذہب کا نہ ماننے والا جو بات کہے وہ بات خود اس مذہب کے ماننے والے لئے قابل فہم و قابل قبول ہو۔ اپنی کوشش میں مخلص ہونے اور اس کو دوسروں کے لئے مفید بنانے کے لئے یہ ضروری ہے کہ جو شخص اپنے مذہب کے بارے میں جو بات بیان کرے اس مذہب کے نہ ماننے والے کے لئے بھی وہ بات قابل فہم و قابل قبول ہو۔ جب مسلمان اور بدھی آپس میں ملتے ہیں تو جس بات کی ضرورت محسوس ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ اسلام کی ایسی تشریح ہو جسے مسلمان صحیح تسلیم کریں اور جو بدھی کو بامعنیٰ معلوم ہو۔ ایسے ہی بدھ مت کی ایسی وضاحت ہونی چاہیئے جسے بدھی درست تسلیم کریں اور اسے مسلمان سمجھ لیں۔ اگر مقصود آپس میں ربط ضبط اور افہام و تفہیم ہو تو ایسے مکالموں میں حصہ لینے والوں کو اس کے صدرنشین کو اور جو کتابیں یہ لوگ پڑھیں گے ان کے مصنفوں کو اسی سمت میں گام زن ہونا پڑے گا۔

اس بات میں عمومیت پیدا کرنے کی ضرورت ہے۔ کیونکہ یہی وہ مقام ہے جہاں ہمارے مطالعات کے ایک بنیادی مقصد کی بجا آوری کی صورت پیدا ہوتی ہے۔ میں اسے کلیہ کی صورت میں اس طرح پیش کر رہا ہوں: مذہب کے تقابلی مطالعہ کا یہ فرض ہے کہ وہ مذہب کے بارے میں ایسے بیانات تیار کرے جو بیک وقت کم از کم دو روایتوں کے لئے قابل فہم ہوں[1] یہ کچھ آسان کام نہیں لیکن ذہنی

[1] ذیل کے اقتباسات جامعۂ میک گل کے شعبۂ اسلامیہ میں پی ایچ ڈی کی ڈگری کے قواعد و ضوابط سے لئے گئے ہیں۔ اس صورت میں صرف ایک ہی مذہب کو پیش نظر رکھا گیا ہے اور اسلامی روایت اور مغربی علمی روایت کے مشترک رشتے پر توجہ مرکوز رہی ہے۔ اس جامعہ کے شعبۂ اسلامیات نے ایک یادداشت تیار کی ہے۔ اس شعبہ سے ڈاکٹریٹ کی سند حاصل کرنے کے لئے اسلامی روایت پر مغربی علمی روایت کے انطباق کو ناکافی بتاتے ہوئے اس میں کہا گیا ہے کہ "شعبۂ اسلامیات کی غایت یہ ہوگی کہ وہ مغربی اور اسلامی دونوں روایتوں کے جوہر اور دونوں کی ہیئت کا کچھ نہ کچھ حصہ ایک دوسرے میں مدغم کرنے کی سعی کرے (باقی آئندہ صفحہ پر)

حیثیت سے یہ کام اہم ہے اور تاریخی لحاظ سے اشد ضروری۔ (باقی)

حاشیہ صفحہ گذشتہ - جہاں تک ہیئت و شکل کا تعلق ہے ضروری ہے کہ طالب علم صرف ڈاکٹریٹ کے مغربی اصولوں کا پابند نہ رہے بلکہ ایسی تصنیف پیش کرے جو اسلامی روایت کے تسلسل کو قائم و برقرار رکھے۔ اس شعبہ کا فرض ہوگا کہ وہ ایسی نئی ہیئتیں تعبیر کرنے کی سعی کرے جو کسی قاعدہ قانون کے تحت لائی جائیں اور انہیں باضابطہ بنایا جائے۔ لیکن یہ بہر صورت دونوں طرف کی موجودہ شکلوں سے بہت ہوں گی۔ ان نئی ہیئتوں کا مطلب یہ ہے کہ وہ نہ تو مغربی علمی روایت سے دست کش ہوں گی اور نہ اسلامی روایت کو مسخ کریں گی تحقیق کا حاصل دونوں روایتوں سے مربوط رہے گا۔ تحقیق کا یہ حاصل ایسا ہو کہ دونوں روایتوں کے لحاظ سے وقیع و معنی خیز رہے اور دونوں روایتوں میں معقول و دلنشین سمجھا جائے دونوں روایتوں کی رو سے ڈاکٹریٹ کے مقالے کا ایک تعمیری اقدام تسلیم کیا جانا ضروری ہوگا" مذہب کے تقابلی مطالعہ میں ڈاکٹریٹ کی سند حاصل کرنے کے لئے ابھی تک ایسے قواعد و ضوابط پر عمل نہیں ہوا جو اس نقطۂ نظر کے مطابق ہوں۔ ان اصولوں کے ساتھ ایک اور شرط بھی عائد کی جانی چاہیئے۔ یہ نئی شرط یہ ہوگی کہ امیدوار کو تین روایتوں کی پابندی کرنی ہوگی۔ یعنی اسے مغربی علمیت اور کم از کم دو مذاہب کی روایتوں کا پابند رہنا ہوگا۔ زندہ مذاہب کی صورت میں ڈاکٹریٹ کے لئے کوئی مقالہ اسی وقت قابل قبول ہوگا جب کہ منجملہ دوسرے لوازم کے وہ ان تینوں روایتوں کے نمائندہ ممتحنوں کے نزدیک تشفی بخش قرار پائے۔

شاہ ولی اللہ صاحبؒ کے سیاسی مکتوبات

اس کتاب میں پروفیسر خلیق احمد صاحب نظامی ایم اے نے حضرت شاہ صاحب کے نہایت اہم سیاسی خطوط جمع کئے ہیں۔ ان خطوط کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ شاہ صاحب نے اپنے زمانہ کی سیاسی حالت کا تجزیہ اور مطالعہ کس قدر گہری نظر سے کیا ہے۔ قیمت ۳/۵۰

صحیفۂ ہمام بن مُنَبِّہ

مرتبہ ڈاکٹر حمید اللہ صاحب جسکو حضرت ابوہریرۃ رضہ کے شاگرد ہمام بن منبہ نے پہلی صدی ہجری میں حضرت ابوہریرۃ سے روایت کرکے جمع کیا تھا۔ ڈاکٹر صاحب نے صحیفہ کی ترتیب قلمی مخطوطوں سے مقابلہ کرکے کی ہے
قیمت تین روپے آٹھ آنے

مکتبہ برہان اردو بازار۔ جامع مسجد دہلی ۶

ہندوستان
عہدِ عتیق کی تاریخ میں

جناب سید محمود حسن صاحب قیصر امروہوی۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

(۴)

یعقوبی نے اس واقعہ کو اپنی تاریخ میں دو جگہ نقل کیا ہے، ایک برہمن کے ذکر میں اور دوبارہ "اسا" کے حالات میں اس طرح نقل کیا ہے[1]

وفی زمانہ صار زارح ملک الحبشۃ	اور اسا بن ابیام بن رحبعم کے زمانہ میں حبشہ کا بادشاہ زارح
واقبل ملک الہند الی بیت المقدس،	اور ہندوستان کا بادشاہ بیت المقدس پر حملہ کی غرض سے آئے
فبعث اللہ عذابا فاھلک زارح وملک الہند	پس اللہ نے ایک عذاب بھیجا جس نے زارح اور ہندوستان کے
وکان ملک اُسا اربعین سنۃ، ویقال: ان	بادشاہ دونوں کو ہلاک کردیا اور اسا کی حکومت چالیس سال رہی کہا
بنی اسرائیل اوقدوا من خشب اسلحۃ	جاتا ہے کہ اہل ہند کے جو اسلحہ یہاں رہ گئے تھے ان کی لکڑیوں سے بنی
اصحاب الہند لما قتلھم اُسا سبع سنین	اسرائیل نے سات سال تک آگ روشن کی جبکہ اسا نے ان کو قتل کیا

یعقوبی کی مذکورہ بالا عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ "زارح" حبشہ کے بادشاہ کا نام تھا، یہ بظاہر کاتب کی تصحیف معلوم ہوتی ہے اس لئے کہ ابن اثیر کے علاوہ دیگر مورخین نے بھی "زارح" کو ہندوستان کا بادشاہ لکھا، خود یعقوبی ہی نے دوسرے مقام پر جیسا کہ اوپر مذکور ہوا صاف طور سے یہ لکھا ہے کہ برہمن کے بعد یہ ہندوستان کا دوسرا بادشاہ تھا

---

[1] تاریخ یعقوبی (۱: ۶۲)

ہندی راجہ زنبیل کا سریانی مملکت پر حملہ | سریانی سلاطین کا ذکر کرتے ہوئے مسعودی لکھتا ہے:

فلما استقامت له الاحوال واستطوله الملك بلغ بعض ملوك الهند ماعليه ملوك السريانيين من القوة وشدة العمارة وانهم يحاولون الممالك، وقد كان هذا الملك من ملوك الهند غالبًا على ماحوله من ممالك الهند وانقادت الى سلطانه ودخلت فى احكامه وقيل ان ملكه كان مما يلى السند والهند فسار نحو بلاد بسط وغزين ونغير وبلاد الداور على النهر المعروف بهرمند وهو نهر سجستان ينتهى جريانه على اربع فراسخ منها[1]

(سریانی بادشاہ اہزیور کے) حالات اور سلطنت کے انتظامات جب درست ہو گئے تو ایک ہندوستانی راجہ کو اس کی قوت، شوکت، عظمت آبادی اور دوسرے ممالک پر اس کے ناتحانہ عزائم کی اطلاع ملی۔ یہ ہندوستانی راجہ ہندوستان کے دیگر راجاؤں میں سب سے زیادہ با اقتدار تھا اور آس پاس کے تمام علاقے اس کے تحت تھے، یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کا ملک ہند اور سندھ سے متصل تھا، اس نے بسط، غزنین، نغیر اور دریائے ہرمند کے ساحلی علاقے داور کا رخ کیا، یہ ملک سجستان کی نہر ہے جو اس سے چار فرسخ کے فاصلے پر ختم ہو جاتی ہے۔

آگے چل کر مسعودی نے لکھا ہے:۔

اس ہندوستانی راجہ کا نام زنبیل تھا اور جو راجہ بھی اس علاقے میں راج کرتا ہے اسے اب تک یعنی ۳۳۲ھ میں بھی اسی نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اس راجہ اور سریانیوں کے درمیان ایک سال تک سخت جنگ جاری رہی، نتیجہ میں سریانی بادشاہ مارا گیا اور ہندی راجہ اس کی سلطنت پر قابض ہو گیا۔ مگر اس کے بعد ہی کسی عرب بادشاہ نے اس پر اور عراق پر حملہ کیا اور سریانیوں کی سلطنت اس سے چھین کر ان کو واپس دلا دی۔ اس کے بعد سریانیوں نے اپنی قوم کے ایک شخص "تستر" نامی کو بادشاہ بنایا جو مقتول راجہ کا لڑکا تھا۔

---

[1] مروج الذہب (۱: ۱۷۵-۱۷۹)

ہند اور ایران قدیم

عربوں کے بعد دوسری متمدن قوم جس کا تاریخ پتہ دیتی ہے، ایران ہے، اس بناپر یہ ناممکن تھا کہ وہ ہندوستان کا تنہا مالک عربوں کو بنا دیتے اور خود اس سے بے خبر رہتے، چنانچہ تاریخ بتاتی ہے کہ ایک طرف ان کی تجارت کا بازار اگر یونانیوں نے سرد کیا تو دوسری طرف اُن کے مقابلے میں ایرانی تھے جو ہندوستان کی فتوحات میں اور یہاں کی تجارت میں اُن کے دوش بدوش نظر آتے ہیں۔

اس سلسلہ میں سب سے پہلا نام "ہوشنگ" کا ملتا ہے، جس کو "کیومرث" کے بعد دوسرا بادشاہ کہا جاتا ہے، اس کے بارے میں ابن خلدون نے لکھا ہے[1]۔ اہل فارس کا یہ گمان ہے کہ وہ حضرت آدمؑ کے دو سو سال بعد ہوا ہے۔ اس کا زمانۂ حکومت چالیس سال تھا۔ اُن کا یہ بھی کہنا ہے کہ "ہوشنگ" ہندوستان کا بادشاہ تھا۔

یہ خیال بظاہر بے بنیاد بھی نہیں ہے اس لئے کہ ہوشنگ کے ذکر میں عرب مورخین نے بھی کم از کم اس قدر ضرور لکھا ہے کہ وہ ہندوستان آیا تھا۔ چنانچہ سب سے پہلا راوی اس کا مسعودی ہے۔ وہ لکھتا ہے[2]:

ثم ملك بعده (كيومرث) هوشيخ بن فروال بن سيامك بن منشا بن كيومرث الملك وكان هوشيخ ينزل الهند۔

کیومرث کے بعد ہوشنگ بن فروال بن سیامک بن منشا بن کیومرث بادشاہ ہوا۔ اور ہوشنگ ہندوستان آیا کرتا تھا۔

یہی بیان شہرستانی کا ہے، جس کے الفاظ حسب ذیل ہیں[3]:

اولهم كيومرث وكان اول من ملك الارض وكان مقامه باصطخر وبعده اوشهنج بن فروال ونزل ارض الهند

ایرانیوں کا سب سے پہلا بادشاہ کیومرث ہے اور یہ پہلا وہ شخص ہے جس کو زمین کی بادشاہت حاصل ہوئی، اس کا پایۂ تخت "اصطخر" تھا۔ اس کے بعد ہوشنگ بن فروال بادشاہ ہوا جو سرزمین ہند پر آیا۔

---

[1] ابن خلدون: تاریخ (۱: ۲۲۹) [2] مروج الذہب (۱: ۱۰۰) [3] الملل والنحل (۲: ۶۲)

مذکورہ بالا روایت کی مزید تصدیق اس طرح ہوتی ہے کہ ہوشنگ کے بعد جب طہمورث تخت پر بیٹھا ہے تو اس وقت ہندوستان کے ہاتھی کثیر تعداد میں ایران میں موجود تھے۔ جیسا کہ مؤلف "روضۃ الصفا" کا بیان ہے[1]

"بعد ازاں بالشکرے، مانند ریگ بیاباں وافزوں از حساب محاسبان وسی صد عدد فیل کوہ منظر، عفریت پیکر، قطعہ

ہمہ ژندہ پیلانِ گردوں شکوہ بہ تندی چو دریا بہیکل چو کوہ

کہ در عہد جلوس او از ہندوستان آوردہ بودند، روے بدشمن نہاد۔

نریمان | ہوشنگ کے بعد دوسرا نام "نریمان" کا ملتا ہے جس کا زمانہ مسعودی کی تصریح کے بموجب حضرت موسیٰ بن عمران سے قبل کا ہے[2]۔ اس کے بارے میں مورخین کا بیان ہے[3] کہ چین کی فتح کے بعد فریدوں نے اس کو ہندوستان بھیجا جس نے وہاں جاکر کئی شہروں کو فتح کیا۔

بہمن بن اسفندیار | ایران کا قدیم اور مشہور بادشاہ گذرا ہے۔ اس کے ذکر میں طبری لکھتا ہے[4]

"ملک ہند در طاعت بہمن بود، این اخنوش عالم را بیروں کرد با سپاہ بسیار روسوے ملک ہند فرستاد، اخنوش با آن ملک جنگ کرد واورا بکشت، بہمن آں ملک عراق و بابل باخنوش داد واورا گفت کہ بملک ہندوستان خلیفہ کن وخود بعراق وبابل بنشیں کہ نشستن تو بدیں جاے اولیٰ تر اخنوش بسند بہند خلیفہ کرد ولشکر بکشید وسوئے عراق آمد وبنشست۔

کیکاؤس | ایران کے قدیم بادشاہوں میں سب سے بڑا فاتح تھا، اس کا زمانہ حضرت سلیمان بن داؤد کا زمانہ تھا[5]۔ نیز عرب تھا اس کے مقابلے میں دوسری متمدن حکومت یمن کی تھی جس کا بادشاہ "شمر بن افریقش" تھا[6]۔ اس کے بارے میں مؤلف حبیب السیر کا بیان ہے۔

"وبعد ازیں واقعہ (فتح مازندران) پادشاہ فارسیان لشکر بہندوستان کشیدہ،

---

[1] روضۃ الصفا (۱: ۵۱۲-۵۱۳) [2] مروج الذہب (۱: ۱۰۰) [3] حبیب السیر (۱: ۱۸۲) [4] بلعمی: ترجمہ تاریخ طبری (۹۹)
[5] ابن خلدون: تاریخ (۲: ۹۹) [6] ایضاً [7] حبیب السیر (۱: ۱۹۲)

"بعضے از حدود آن مملکت را مسخر گردانیدہ براہ کچ و مکران معاودت کرد۔"

مسعودی لکھتا ہے:[۱]

وقد قیل ان کیکاؤس بنی مدینۃ	بیان کیا جاتا ہے کہ کیکاؤس نے سرزمین سندھ میں شہر
قشیر المتقدم ذکرھا بارض السند و انّ	کشیر کی بنیاد ڈالی جس کا ذکر سابق میں ہوا، نیز یہ کہ
سیاخوش بنی فی حیاۃ ابیہ کیکاؤس	سیاخوش نے اپنے باپ کیکاؤس کی زندگی میں شہر قندھار
مدینۃ القندھار۔	کی بنیاد ڈالی۔

بہرام بن یزدجرد | ساسانی سلاطین کے سلسلہ کا بادشاہ ہے جو عام کتب تواریخ میں "بہرام گور" کے نام سے مشہور ہے۔ اس کا ہندوستان آنا ایک مسلہ تاریخی حقیقت ہے جس کی تفصیل اس طرح ہے۔

ترکستان کی فتح کے بعد بہرام کو ہندوستان کی سیاحت کا خیال پیدا ہوا، چنانچہ اس نے اپنے وزیر مہرنرسی کو مدائن میں اپنا قائم مقام کیا اور خود پوشیدہ طور سے ہندوستان آگیا۔ یہاں پہونچکر پایۂ تخت میں جہاں بادشاہ رہتا تھا، سکونت اختیار کی اور روزانہ شکار کو جاتا۔ اہل ہند اس وقت تک فن تیر اندازی اور گھوڑے کی سواری سے ناواقف تھے اس لئے اس کے کمالات کا چاروں طرف چرچا ہونے لگا اور رفتہ رفتہ یہ خبر بادشاہ تک پہونچی کہ عجم سے ایک ایسا سوار آیا ہے جو فن تیر اندازی اور قوت وبہادری میں اپنا نظیر نہیں رکھتا۔ بہرام ایک سال وہاں رہا مگر بادشاہ تک رسائی نہ ہو سکی، اتفاق سے اسی زمانے میں ایک ہاتھی اس شہر میں آگیا جس کا یہ معمول تھا کہ روز وہ سر راہ آکر کھڑا ہو جاتا تھا اور جو شخص اس طرف سے گذرتا اُس کو مار ڈالتا، تمام لوگ اس سے سخت پریشان تھے۔ بادشاہ نے اس کے مقابلہ کیلئے ایک فوج بھی بھیجی مگر وہ بھی اس پر قابو پانے میں ناکام رہی۔ بہرام کو جب یہ خبر پہونچی تو وہ تن تنہا اُس کے مقابلے کو نکلا۔ لوگوں کو اس پر بڑا تعجب ہوا اور تمام شہر میں اس کا چرچا ہو گیا کہ ایک جوان تن تنہا ہاتھی کے مقابلہ کو جا رہا ہے۔ رفتہ رفتہ بادشاہ کے کانوں تک بھی یہ بات پہونچی، اُس نے اپنا ایک آدمی متعینہ مقام پر بھیجا کہ جو کچھ روداد ہو اس سے بادشاہ کو مطلع کرے، بہرام آگے بڑھا اور کمان میں

[۱] مروج الذہب (۱: ۱۹۷)

ایک تیر رکھ کر ہاتھی کو للکارا، ہاتھی جیسے ہی اس کی طرف آیا بہرام نے اس کی دونوں آنکھوں کے درمیان ایک تیر مارا جو سوفار تک اس کے سر میں پیوست ہوگیا، اب بہرام گھوڑے سے نیچے اتر آیا اور دونوں ہاتھوں سے اس کی سونڈ پکڑ کر اپنی طرف کھینچا، ہاتھی اس پر گر گیا۔ بہرام نے تیزی کے ساتھ تلوار سے اس کا سر جدا کر دیا اور اس کو مع سونڈ کے اپنی گردن پر رکھا اور وہاں سے چل کر شارع عام پر لا کر رکھ دیا۔ جو شخص اس کو دیکھتا تھا تعجب کرتا تھا۔ بادشاہ کا آدمی بھی ایک پیڑ کے اوپر سے یہ سب ماجرا دیکھ رہا تھا، اس نے پوری روداد بادشاہ کو جا کر سنائی، بادشاہ نے جب یہ سنا تو اس کو اس کی بہادری اور کمال پر بیحد تعجب ہوا اور بہرام کو اپنے دربار میں بلوایا۔ بادشاہ نے جب اس کو دیکھا تو وہ اس کی بلند قامتی اور حسن وجمال سے بیحد متاثر ہوا اور پوچھا: تم کون ہو؟ بہرام نے جواب دیا: میں ایک عجمی ہوں اور شاہ عجم کے معتوبین میں ہوں، اس سے ڈر کر آپ کے ملک میں پناہ لینے کے لئے آیا ہوں، بادشاہ اس سے بہت خوش ہوا اور اپنے مصاحبین خاص میں اس کو جگہ دی، اسی اثنا میں چین کے بادشاہ نے ایک کثیر جمعیت کے ساتھ اس پر چڑھائی کر دی۔ بادشاہ اس سے سخت خائف ہوا اور اس کی اطاعت قبول کرنے پر تیار ہوگیا۔ بہرام نے اس کی ہمت بندھائی اور مقابلہ کے لئے اس کو آمادہ کیا۔ بہرام نے اس کے لشکر کی خود قیادت کی اور مقابلہ کے لئے میدان میں آگیا اس جنگ میں بہرام نے انتہائی بہادری اور بے جگری کا مظاہرہ کیا اور سیکڑوں آدمی اس کی تلوار سے قتل ہوئے۔ نتیجہ میں ہندی راجہ کامیاب اور شاہ چین کو شکست ہوئی۔ بادشاہ نے اس کی کارگذاری سے خوش ہو کر اپنی لڑکی اس کے نکاح میں دیدی اور چاہا کہ اپنی سلطنت بھی اس کے حوالے کر دے، اس پر بہرام نے اپنے کو ظاہر کر دیا اور کہا میں عجم کا بادشاہ بہرام ہوں۔ بادشاہ اچانک یہ بات سن کر خائف ہوا اس لئے کہ اس کے کانوں تک پہلے سے بہرام کی بہادری کی خبریں پہونچ چکی تھیں اور اب خود اپنی آنکھوں سے بھی دیکھ لیا تھا۔ چنانچہ اس نے فدویانہ انداز میں اس سے کہا میرے بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں، بہرام نے کہا: مجھ کو تمہارے ملک کی ضرورت نہیں ہے، میرا مقصد صرف ہندوستان کی سیاحت اور یہاں کے لوگوں کی معاشرت دیکھنا تھا۔ اب اپنی قلمرو میں واپس

جاتا ہوں، البتہ وہ شہر جو میری مملکت سے قریب ہیں مجھے دیدیئے جائیں۔ بادشاہ نے اس کو خوشی سے منظور کیا اور یہ شہر اس کے حوالے کر دیئے لیکن بہرام نے پھر یہ شہر اسی کو واپس کر دیئے اور کہا آپ یہاں میرے نائب کی حیثیت سے رہیں اور خراج بھیجتے رہیں۔ اس کے بعد وہ اپنی ہندی زوجہ کو لے کر اپنے ملک میں واپس آیا۔[1]

مسعودی نے اس ہندی راجہ کا نام "شبرمہ" لکھا ہے اور بہرام کے ہندوستان آنے کے واقعے کو اس طرح نقل کیا ہے۔[2]

وقد كان بهرام قبل ذالك دخل	بہرام اس سے (عراق آنے سے) قبل ہندوستان میں
الى ارض الهند متنكرا ولاخبارهم	اجنبی بن کر آیا تھا تاکہ یہاں کے حالات اور واقعات
متعرفا واتصل بشبرمه ملك من ملوك	سے واقفیت حاصل کرے، چنانچہ وہ راجہ شبرمہ سے ملا اور
الهند فابلى بين يديه فى حرب من	اس کے ساتھ کسی لڑائی میں بڑے کارنامے دکھائے
حروبه وامكنه من عدوه فزوجه	اور اس کے دشمن پر قابو حاصل کر لیا، راجہ نے خوش ہو کر
ابنته على انه بعض اساورة فارس	اپنی لڑکی اس کے عقد میں دیدی۔ حالانکہ وہ ایک ایرانی
وكان نشوه مع العرب بالحيرة، وكان	نژاد تھا۔ اس کی پرورش عربوں کے ساتھ "حیرہ" میں
يقول الشعر بالعربية۔	ہوئی تھی اور وہ عربی میں شعر کہتا تھا۔

نوشیرواں بن قباد | نوشیرواں کا شمار ایران کے ان بادشاہوں میں ہے جو اپنی عدل گستری، رعایا پروری اور فتح امصار میں نمایاں شہرت رکھتے ہیں، اسی کے عہد حکومت میں پیغمبر اسلام محمد بن عبداللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ولادت ہوئی، نیز بعض روایات کی بنا پر آپ نے اس پر فخر بھی فرمایا ہے کہ میں ایک عادل بادشاہ کے عہد حکومت میں پیدا ہوا ہوں۔ سعدی کا شعر ہے۔

سزد گر بدورش بنازم چناں   کہ سید بدوران نوشیرواں

بہرام کے بعد تاریخ میں یہ دوسرا دور ہے کہ جب ایران اور ہندوستان دونوں ایک دوسرے کے

---

[1] طبعی؛ ترجمہ تاریخ طبری (ص ۱۲۵)، روضۃ الصفا (۱: ۷۶۵)، حبیب السیر (۱: ۲۳۴) [2] مروج الذہب (۱: ۲۴۴)

بہت قریب آگئے تھے۔ چنانچہ مورخین کا بیان ہے کہ اسی کے زمانہ میں کتاب "کلیلہ و دمنہ" ہندوستان سے ایران میں آئی۔ اس کے لئے نوشیرواں نے اپنے ایک درباری طبیب "برزویہ بن الازہر" کو ہندوستان بھیجا تھا۔ جس نے یہاں آکر اس کتاب کو اصل سنسکرت سے پہلوی میں منتقل کیا۔ اسی سے پھر عبداللہ بن المقفع نے اس کا ترجمہ عربی میں کیا[1]۔ اور وہ خضاب بھی آیا جو "خضاب ہندی" کے نام سے مشہور ہے اس کی خوبی یہ تھی کہ اس کے استعمال سے بالوں کی جڑیں تک سیاہ ہو جاتی تھیں اور سیاہی کی چمک زائل نہیں ہوتی تھی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ ہشام بن عبدالملک یہی خضاب استعمال کیا کرتا تھا[2]۔

نوشیرواں اور ہندی راجہ | مورخین کہتے ہیں کہ نوشیرواں جب اپنی مملکت کی طرف سے مطمئن ہو گیا تو اس نے ہندوستان فتح کرنے کی غرض سے ایک لشکر وہاں بھیجا جب یہ لشکر سرندیپ تک پہونچا تو ہندی راجہ نے اپنا ایک قاصد اور کچھ تحفے نوشیرواں کی خدمت میں بھیجکر مصالحت کا پیام دیا، نیز وہ تمام شہر جو عمان کے کناروں پر واقع تھے اور حدود ایران سے قریب تھے وہ سب اس نے نوشیرواں کے سپرد کر دیئے[3]۔

مسعودی کا بیان[4] ہے کہ اس موقع پر ہندی راجہ نے تحفے میں جو چیزیں بھیجی تھیں ان میں ایک ہزار من عود ہندی جو موم کی طرح آگ سے پگھل جاتی تھی اور موم بتی کی طرح اس پر بھی مہر کرنے سے نقوش نمایاں ہو جاتے تھے، اس کے علاوہ سرخ یاقوت کا ایک پیالہ جس کا دہانہ ایک بالشت کا تھا اور موتیوں سے بھرا ہوا تھا اور پستہ کے دانوں کی برابر یا اس سے بڑی کافور دس من اور سات ہاتھ کشیدہ قامت ایک حسین و جمیل لونڈی جس کی پلکوں کے بال رخساروں تک دراز تھے اور دیدہ کی سپیدی میں بجلی کی چمک تھی، اس کا رنگ نہایت صاف تھا، جسم کی ساخت اور بناوٹ موزوں و متناسب، ابرو پیوستہ اور چوٹی اتنی لمبی تھی کہ زمین پر لگتی تھی، ان چیزوں کے علاوہ سانپوں کی کھال کا ایک فرش بھیجا جو مخمل سے بھی زیادہ نرم اور نقش و نگار سے زیادہ خوبصورت تھا۔ ان کے ہمراہ جو خط تھا وہ کاذی نام ایک

---

[1] بطرس بستانی: ادباء العرب فی الاعصر العباسیہ (۲: ۱۴۴) [2] مروج الذہب (۱: ۲۲۷) حبیب السیر (۱: ۲۴۳)

[3] طبری: ترجمہ تاریخ طبری (۱۹۹) روضۃ الصفا (۱: ۷۸۳) [4] مروج الذہب (۱: ۲۲۶)۔

درخت کی چھال پر پُرسونے سے لکھا ہوا تھا۔ یہ درخت چین اور ہندوستان میں ہوتا ہے اور نہایت عجیب قسم کی نباتات ہے، اس کا رنگ نہایت عمدہ، خوشبو پاکیزہ اور چھال پتیوں سے بھی زیادہ نرم ہوتی ہے، اسی پر ہندوستان اور چین کے بادشاہ خط و کتابت کیا کرتے تھے۔

سکندر ہندوستان میں

مورخین کا بیان ہے کہ ایران کی فتح کے بعد سکندر نے ہندوستان کا رُخ کیا، اس زمانہ میں وہاں راجہ پورس راج کرتا تھا۔ سکندر جب پایۂ تخت کے قریب پہونچا تو وہاں سے اُس نے ہندی راجہ کے نام ایک خط لکھا جو مؤلف روضۃ الصفا کے الفاظ میں حسب ذیل ہے[۵]:

"فرمان فرمائے ولایت ہندوستان بداند کہ مالک الملک تعالیٰ و تقدس، ابواب اسباب رعیت پروری بر روئے روزگار ما کشادہ و زمام احکام ملک و ملت بقبضۂ اختیار و انامل اقتدار ما نہادہ، و مقالید تقلید جہانداری و مفاتیح خزائن کامگاری بیمن عنایت و حسن رعایت ما سپردہ و درجۂ طالع ما را از روئے رفعت باوج سپہر برین و اعلا علیین بردہ و گردن سرکشان گیتی را در ربقۂ مطاوعت ما آوردہ و بر اہل کفر و عصیان و ارباب تجبر و طغیان استیلا داد، و ما اکنوں ترا دعوت می کنیم بعبودیت آفریدگار عالمیان و پروردگار انس و جان و از پرستیدن غیر او جلت آلارہ و توالت نعمائہ، منع می فرمائیم، چہ سزاوار پرستش غیر از خدائے بے ہمتا را نمی دانیم و جز وے را تعالت صفاتہ و تنالت عطیاتہ، ہیچ کس را مستحق عبادت نمی شناسیم نصیحت مرا بگوش رضا اصغا نمائی و بتانے را کہ معبود خود ساختہ و عمر و خزانہ در خدمت ایشان در باختہ و پرداختہ نزبمن فرست و متقبل باج و متکفل خراج شو و الا بمعبودے کہ می پرستم آتش خشم برافروزم و رطب و یابس مملکت ترا بسوزم و در استیصال دودۂ تو سعیٔ بلیغ بجائے آرم و در

---

[۵] میرخواند: روضۃ الصفا (۱: ۶۵۴)

تخریب بلدان تو دقیقہ نامرعی نگذارم، سخن مرا بشنو و از جادۂ صواب منحرف مشو و عافیت غنیمت شمار و ہیچ نعمت در برابر آن مدار۔

راجہ پورس[1] کے پاس جب یہ خط پہونچا تو اس نے اس پر کوئی توجہ نہیں دی اور مقابلہ کے لئے تیار ہوگیا۔ سکندر نے جب دیکھا کہ میرے خط کا راجہ پر کوئی اثر نہیں ہوا تو اس نے چڑھائی کر دی، پورس بھی ہاتھیوں کی ایک فوج لے کر مقابلہ کو آگیا۔ اس موقع پر سکندر کو بڑی زحمت یہ پیش آئی کہ ہاتھیوں کے مقابلہ میں اس کا کوئی حربہ کارگر نہ ہوتا تھا اور تمام فوج منتشر ہوئی جاتی تھی۔ یہ دیکھ کر سکندر نے اپنے وزراء سے اس باب میں مشورہ کیا لیکن کوئی حل اس کی سمجھ میں نہ آیا۔ بالآخر سکندر کے ذہن میں ایک تدبیر آئی۔ اس نے کاریگروں کو بلا کر چار ہزار لوہے اور پیتل کے مجسمے تیار کرائے اور ان کے اندر اس نے گندھک اور مٹی کا تیل بھروا کر جنگی سپاہیوں کی شکل میں آراستہ کر دیا، اب جو راجہ کی فوج سے مقابلہ ہوا تو سکندر نے ان ہی مجسموں کو آگے کر دیا۔ ہاتھی جب اُن کے قریب آئے تو انھوں نے اپنی سونڈوں سے اُن پر حملہ کیا۔ مگر وہ آگ سے اس قدر بھڑک رہے تھے کہ ہاتھی پیچھے ہٹ گئے، راجہ پورس کو اس روز سخت شکست ہوئی، لیکن دوسرے دن ہندوستان کے تمام اطراف سے لوگ اس کی مدد کو آگئے چنانچہ اُن کو ساتھ لے کر راجہ دوبارہ مقابلے کے لئے آیا۔ مورخین کا بیان ہے کہ اس کے بعد بیس روز تک جنگ نہایت شدت کے ساتھ جاری رہی اور ہزارہا آدمی تلوار کے گھاٹ اُتر گیا۔ سکندر نے جب دیکھا کہ جنگ کسی طرح ختم ہونے میں نہیں آتی تو اُس نے راجہ کو تن تنہا مقابلہ کے لئے دعوت دی۔ راجہ کو اپنی بہادری اور فن تیغ زنی پر اعتماد تھا وہ اس کے لئے تیار ہو گیا۔ بہت دیر تک دونوں میں مقابلہ ہوتا رہا۔ اتفاق سے اسی اثناء میں پورس کے لشکر کی طرف سے ایک دہشتناک آواز سنائی دی، راجہ اس طرف متوجہ ہوا، سکندر نے موقع غنیمت سمجھ کر اس پر وار کر دیا، راجہ قتل ہو گیا لیکن اب بھی سکندر کو اس مصیبت سے نجات نہیں ملی اس لئے کہ پورس کے آدمیوں نے جب یہ دیکھا کہ ہمارا بادشاہ قتل ہو گیا تو ان کا جوش اور بڑھ گیا اور اب ایک ایک سپاہی ہتھیلی پر سر رکھ کر جنگ کے شعلوں میں کود پڑا۔ سکندر نے اُن سے کہا کہ اب لڑنے سے کوئی فائدہ نہیں ہے۔ میں اپنے قول کا

[1] یعقوبی: تاریخ (۱: ۸۷)، روضۃ الصفا (۱: ۶۵۵)

سچا اور وعدہ کا پابند ہوں۔ راجہ کے قتل کے بعد مجھے تم سے کوئی مطلب نہیں ہے، میں تم سب کو جان و مال کی امان دیتا ہوں۔ یہ سُن کر سب نے تلواریں نیام میں رکھ لیں، اس طرح یہ جنگ ختم ہوئی۔

سکندر کی برہمنوں سے ملاقات | مورخین کا بیان ہے کہ سکندر جب اس مہم سے فارغ ہوا تو براہمہ کے زہد و تقوی کے بارے میں اس کو خبریں پہونچیں، چنانچہ سکندر نے اُن سے ملنے کی خواہش ظاہر کی، برہمنوں کو جب یہ معلوم ہوا کہ سکندر ہمارے پاس آرہا ہے تو انھوں نے حسب ذیل مضمون کا ایک خط اس کو لکھا:۔

"اگر آپ کی غرض ہمارے پاس آنے سے ملک و دولت ہے تو ہمارے پاس مزخرفات دنیا سے کوئی چیز نہیں ہے، ہماری غذا جنگلی ترکاریاں اور ہمارا لباس جانوروں کی کھال ہے اور اگر آپ کا مقصد طلب علم و حکمت ہے تو اس کے لئے جمعیت اور لشکر کے ساتھ آنے کی ضرورت نہیں ہے۔"

سکندر نے اس خط کو پڑھا اور لشکر کو چھوڑ کر تن تنہا ان سے ملنے کے لئے گیا۔ جا کر دیکھا کہ یہ لوگ پہاڑوں کے غاروں میں سکونت کرتے ہیں، اُن کے اہل و عیال کو دیکھا کہ جنگل کی ترکاریاں چننے میں مصروف ہیں، غرضکہ سکندر اور برہمنوں کے درمیان مختلف علمی مسائل پر بحث و مناظرہ ہوا، سکندر ان کے تبحر اور دقتِ فکر کو دیکھ کر حیران رہ گیا اور کہا: آپ لوگوں کو جس قدر مال واسباب اور زر وجواہر کی ضرورت ہو، میں دینے کو تیار ہوں۔ برہمنوں نے جواب دیا: ہم کو عمر ابد اور ہمیشہ کی زندگی کے علاوہ کوئی چیز مطلوب نہیں ہے۔ سکندر نے کہا: آپ لوگوں کا یہ سوال پورا کرنا میرے مقدور سے باہر ہے، اس لئے کہ جو شخص اپنی زندگی میں خود ایک لمحہ کا اضافہ نہ کر سکتا ہو، وہ دوسرے کو کیا دے سکتا ہے۔ اس کے جواب میں برہمنوں نے کہا۔ جب یہ معلوم ہے کہ زندگی چند روزہ ہے اور ہر کمال کے لئے زوال ہے تو پھر ہزارہا بندگان خدا کا قتل بے دریغ اور فتح ممالک کے لئے یہ تگ و دو کیا معنی رکھتی ہے سکندر نے کہا: میں اللہ کی طرف سے اس پر مامور ہوں کہ دین قویم کی اشاعت کروں اور لوگوں کو اس کے احکام کا پابند بناؤں۔ یہ کہہ کر وہ برہمنوں سے رخصت ہوا اور اپنے لشکر میں آگیا۔[1]

---

[1] حبیب السیر (۱: ۲۱۱)

سکندر اور فیلسوف ہندی | مورخین لکھتے ہیں[1]۔ ہندوستان کے متعدد شہر جب سکندر کے قبضے میں آگئے تو اس کو یہ معلوم ہوا کہ حدودِ ہند میں "کید" نامی ایک بادشاہ ہے جس کی عمر تین سو سال سے متجاوز ہے اور اپنے زہد و تقویٰ، حکمت و عدالت میں اپنا نظیر نہیں رکھتا۔ سکندر نے اس کو ایک خط لکھا جس کا مضمون یہ تھا:

"جیسے ہی تم کو میرا یہ خط ملے ویسے ہی میرے پاس چلے آؤ ورنہ تمہارا انجام بھی وہی ہوگا جو ہندوستان کے دوسرے بادشاہوں کا ہوا ہے۔" "کید" کے پاس جب یہ خط پہونچا تو اُس نے اس کو جواب میں لکھا:

"میرے پاس چار چیزیں ایسی ہیں جو مجھ سے پہلے کسی کے پاس جمع نہیں ہوئیں (۱) میرے شبستان میں ایک ایسی پری چہرہ لڑکی ہے جس سے زیادہ حسین پر کبھی سورج طالع نہیں ہوا (۲) میرے حکمت کدہ میں ایک ایسا فیلسوف ہے جو بغیر پوچھے دل کی بات بتا دیتا ہے (۳) ایک ایسا پیالا میرے پاس ہے جس سے اگر تمام مخلوق پیتی رہے تو ایک قطرہ کے بقدر خالی نہ ہو (۴) ایک ایسا طبیب میرا ملازم ہے جو حفظ صحت اور معالجہ میں دستگاہ کامل رکھتا ہے۔ میں یہ چاروں چیزیں بادشاہ کی خدمت میں پیش کر دوں گا، مگر اس کے ساتھ میری یہ التجا ہے کہ بادشاہ میری کبرسنی اور ضعف و انحطاط پر نظر کرتے ہوئے چڑھائی کے ارادہ سے باز آئے۔ اگر میرا یہ عذر قابل قبول نہ ہو تو میں فی الفور آپ کی خدمت میں حاضر ہونے کو تیار ہوں۔

سکندر کے پاس جب یہ پیغام پہونچا تو اس نے اپنے آدمیوں کو بھیجکر یہ چاروں چیزیں طلب کیں۔ راجہ نے بغیر کسی عذر کے یہ چیزیں اُن کے حوالہ کر دیں۔ غرضکہ یہ لوگ اُن کو لیکر واپس گئے۔ سکندر نے پہلے تو لڑکی کو دیکھا تو فی الواقع وہ اتنی ہی حسین تھی جیسا کہ بادشاہ نے لکھا تھا، اس کے بعد اُس نے فیلسوف کا امتحان لینا چاہا اور اس غرض سے روغن سے بھرا ہوا ایک پیالہ اس کے پاس بھیجا۔ فیلسوف نے جب اس پیالے کو دیکھا تو سوچا کہ سکندر کا مقصد اس سے کیا ہو سکتا ہے، چنانچہ کچھ دیر تامل کے بعد اُس نے ایک ہزار کے قریب سوئیاں منگوائیں اور اُن کے کناروں کو روغن میں ڈبو کر سکندر کے پاس بھیجدیا۔ سکندر کے پاس جب یہ سوئیاں پہونچیں تو اُس نے ان کو دیکھ کر حکم دیا کہ ان سوئیوں کو گلا کر

[1] حبیب السیر ۱: ۲۱۲، روضۃ الصفا (۱:) مروج الذہب (۱: ۲۵۳)

کرہ کی شکل میں ڈھالا جائے اور فیلسوف کے پاس لیجا یا جائے فیلسوف کے پاس جب یہ سوئیاں اس شکل میں پہونچیں تو سکندر کے مقصد کو پا گیا۔ چنانچہ اس نے اس کرہ پر اتنی صیقل کرائی کہ آئینہ کی طرح چمکنے لگا۔ اس عمل کے بعد اس نے وہ آئینہ سکندر کے پاس بھیجدیا۔ سکندر نے اس کو حکم دیا کہ اس آئینے کو پانی سے بھرے ہوئے طشت میں ڈال کر فیلسوف کے پاس بھیجدیا جائے۔ فیلسوف نے جب اس کو دیکھا تو اس آئینہ کو کوزہ کی شکل میں ڈھال کر پانی پر ترا دیا اور اسی طرح سکندر کے پاس بھجوا دیا۔ سکندر نے اب اس کوزے کے اندر مٹی بھر دی جس سے وہ پانی کے اندر بیٹھ گیا۔ فیلسوف نے جب اس کو دیکھا تو بہت غمگین ہوا اور دیر تک نوحہ و بکا کرتا رہا اور اس طشت اور کوزے کو اسی طرح سکندر کے پاس بھیجدیا۔ سکندر کو اس کی حدت فہم پر حیرت ہوگئی اور دوسرے روز اس نے اپنی مجلس میں یونان کے دوسرے حکماء کے ساتھ اس ہندی فیلسوف کو بھی بلایا۔ سکندر نے ابھی تک اس کو نہیں دیکھا تھا۔ فیلسوف ہندی جب آیا تو سکندر اس کی بلند قامتی اور تناسب اعضاء کو دیکھ کر متعجب ہوگیا اور اس کے دل میں یہ بات آئی کہ اس حلیے کے ساتھ اگر حدت ذہن اور سرعت فہم بھی جمع ہو جائے تو ایسا شخص یکتائے روزگار ہوگا۔ فیلسوف نے بادشاہ کے مافی الضمیر کو پہچان اپنی انگلیوں کو چہرے کے گرد پھرا کر ناک پر رکھ لیا۔ سکندر نے اس سے اس عمل کا سبب دریافت کیا۔ فیلسوف نے جواب دیا: میں نے اپنی فراست سے وہ بات معلوم کرلی جو میرے بارے میں آپ کے دل میں آئی تھی اور میرا یہ عمل اسی کا جواب تھا۔ یعنی جس طرح چہرے پر ناک ہے اسی طرح روئے زمین پر میری حیثیت ہے۔ سکندر نے کہا: اچھا یہ بتاؤ کہ پہلی مرتبہ جو میں نے روغن سے بھرا ہوا پیالہ تمہارے پاس بھیجا تھا اس سے میرا مقصد تم کیا سمجھے اور اس کے جواب میں تم نے جو سوئیاں بھیجیں اُس سے تمہاری کیا مراد تھی۔ فیلسوف نے کہا: پیالے کو دیکھ کر میں نے یہ سمجھا کہ بادشاہ کا مقصد یہ ہے کہ میرا دل علم و حکمت سے اتنا لبریز ہے جس میں مزید کی گنجائش نہیں ہے۔ میں نے اس میں سوئیاں ڈبو کر یہ بتایا کہ بادشاہ کا یہ خیال غلط ہے۔ مزید علم کے لئے اس میں اسی طرح جگہ نکل سکتی ہے جس طرح سوئیوں نے پیالے میں جگہ حاصل کرلی۔ اس کے بعد سکندر نے کرہ اور آئینہ کے بارے میں پوچھا فیلسوف نے کہا۔ کرہ کو دیکھنے سے میں یہ سمجھا کہ بادشاہ کا مقصد یہ ہے کہ میرا دل کثرت اقدام اور قتل و خونریزی سے

مثل کرہ کے سخت اور سنگین ہو گیا ہے جس میں اب قبول مسائل کی صلاحیت نہیں ہے۔ میں نے اس پر صیقل کر کے یہ بتایا کہ لوہا ہر چند سخت اور سنگین سہی لیکن اس پر بھی اگر صیقل کی جائے تو آئینہ کی طرح چمک دار بن سکتا ہے اور عکس کو قبول کر سکتا ہے۔ اس کے بعد سکندر نے پوچھا: میں نے جب آئینہ کو پانی سے لبریز طشت میں رکھ کر بھیجا تو اس سے تم میری غرض کیا سمجھے اور تم نے جو اس کو کوزہ کی شکل میں بنا کر پانی کے اوپر ترا دیا، اس سے تمہارا مقصد کیا تھا' فیلسوف نے جواب دیا: میں نے اس سے بادشاہ کا مقصد یہ سمجھا کہ جس طرح آئینہ پانی میں بیٹھ جاتا ہے' اسی طرح ایام حیات بھی جلد ختم ہو جاتے ہیں اور زیادہ علم تھوڑے وقت میں حاصل نہیں ہو سکتا، میرا مقصد اس کو پانی پر ترانے سے یہ تھا کہ جس طرح اس چیز کو جو پانی کے اندر ڈوب جاتی ہے' شکل بدلکر پانی کے اوپر قائم کیا جا سکتا ہے، اسی طرح تھوڑی مدت میں زیادہ علم حاصل ہو سکتا ہے۔ سکندر نے پوچھا: اچھا جب میں نے اس کوزے میں مٹی بھر کر تمہارے پاس بھیجا تو اس کے جواب میں تم نے کوئی نیا عمل نہیں کیا' اس سے تمہارا کیا مقصد تھا۔ فیلسوف نے کہا اس عمل کا جواب ہی نہ تھا اس لئے کہ بادشاہ کا مقصد اس سے یہ تھا کہ مخلوق کی بقا محال ہے اور موت ایک دن آنی ہے، یہ سن کر سکندر نے فیلسوف ہندی کو مرحبا کہا اور اس کے بعد جب تک وہ ہندوستان میں رہا فیلسوف کو اپنے ہمراہ رکھا۔

اس کے بعد مسعودی کا بیان ہے:۔

وللاسکندر مع هذا الفیلسوف مناظرات کثیرة فی انواع من العلوم ومکاتبات ومراسلات، جرت بین الاسکندر وبین کند ملك الهند قد اتینا علی مبسوطها والغرض من معانیها والنزهر من عیونها فی کتابنا "اخبار الزمان"[1]	اس فیلسوف اور سکندر کے درمیان مختلف علوم پر بکثرت مناظرے ہیں۔ نیز بہت سے وہ خطوط اور مراسلے بھی ہیں جو سکندر اور ہندی راجہ "کند" کے مابین واقع ہوئے ہیں، ہم نے ان کو بسط کے ساتھ مع ان کے مطالب و معانی کے اپنی کتاب "اخبار الزمان" میں بیان کیا ہے۔

[1] مروج الذہب (۱: ۲۵۵)

اس کے بعد سکندر نے اس پیالے کا بھی امتحان کیا اور اس کو پانی سے بھر کر لوگوں کو اس سے پینے کا حکم دیدیا۔ اس نے دیکھا کہ سیکڑوں آدمیوں کے پینے کے بعد بھی وہ پیالا اسی طرح بھرا رہا اس پیالے کے بارے میں مسعودی نے لکھا ہے:-

وكان معمولاً بضرب من خواص الهند والروحانية والطبائع التامة والتوهم وغير ذلك من العلوم مما يدعيه الهند، وقد قيل انه كان لآدم ابي البشر عليه السلام بارض سرنديب من بلاد الهند مبارك له فيها فورث عنه وتداولته الملوك الى ان انتهى الى كند هذا الملك العظيم سلطانه (مروج الذہب ۱:۲۵۵)

(یہ پیالہ) ہندوستان کے خاص لوگوں اور اہل روحانیت واہل توہم نیز زہاد کے ہاتھ کا بنا ہوا تھا جس کا اہل ہند دعویٰ کرتے ہیں۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ حضرت آدمؑ ابوالبشر کا پیالہ ہے۔ سرزمین سرندیپ میں جہاں آپ کا مبارک نزول ہوا۔ پس ان سے وہ منتقل ہوتا رہا یہاں تک کہ "کند" راجہ کے پاس وہ آیا۔

ہفت تماشائے مرزا قتیل

جناب ڈاکٹر محمد عمر صاحب استاذ جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی

(۷)

ایک دن میرے کرم فرما سبحان علی خاں کنبوہی جو ایک عالم فاضل اور محسود اقران شخص ہیں کہتے تھے کہ ایک دن میں اور میرے بھائی تاج الدین حسین خاں، میر غلام علی خاں کے مکان پر بیٹھے تھے تو خاں صاحب ممدوح نے صوفیہ کے فضائل کا ذکر کرتے ہوئے یہ حکایت بیان کی کہ فلاں بزرگ نے فلاں عارف کے لئے کھانا بھیجا تھا۔ کھانا مقدار میں یقیناً اتنا تھا کہ اس سے دو سو بھوکوں کا پیٹ بھر سکے۔ جب کھانا لے جانے والے اس نہر کے کنارے پر پہونچے جو مہمان عارف کی قیام گاہ اور میزبان صوفی کی خانقاہ کے درمیان حائل تھی تو انھوں نے دیکھا کہ اس کا پانی آدمی کے سر سے بھی چند گز اونچا بہہ رہا ہے اور اس وقت کشتی میسر نہیں تھی۔ وہ فکر میں پڑ گئے اور انھوں نے ایک شخص کو میزبان صوفی کی خدمت میں بھیجا کہ اب جیسا وہ کہیں ویسا ہی کیا جائے۔ صوفی نے سنکر فرمایا کہ نہر کو میری عفت اور عصمت کی قسم دینا اور کہنا کہ اگر فلاں شخص نے اپنی تمام عمر میں کسی عورت سے تعلق نہ رکھا ہو تو تجھے چاہیئے کہ اس کی پاکدامنی کا لحاظ کرکے اپنے تئیں سمیٹ لے تاکہ ہم مہمان کو کھانا پہونچا سکیں۔ یہ بات سُنکر وہ آدمی واپس آگیا اور کھانا لے جانے والوں نے نہر کے کنارے پہونچکر یہی بات دہرائی۔ فوراً نہر خشک ہوگئی اور بڑی آسانی سے عارف کے پاس کھانا پہونچ گیا۔ اسی خیال سے کہ شاید اس کھانا بھیجنے والے صوفی نے اس خیال سے کہ ظاہر بیں لوگ اس سے الگ تھلگ رہیں حسین وجمیل عورتوں سے زیادہ گرم جوشی شروع کر رکھی تھی۔ بہرحال جب وہ عارف کی خدمت میں کھانا لائے تو اس نے سارا کھانا خود کھالیا اور ہاتھ دھوکر بیٹھ گیا۔ پانی خشک ہو جانے والے واقعہ

سے بھی زیادہ کھانا لانے والوں کو اس بات سے حیرت ہوئی کیونکہ پہلے صوفی کے بارے میں وہ یہ گمان رکھتے تھے کہ وہ عورتوں سے بہت اختلاط کرتا ہے جب اُس سے رخصت لے کر نہر کے کنارے پہنچے تو پانی کو پہلے کی طرح بلند پایا۔ اب ایک آدمی کو اس عارف کے پاس بھیجا۔ اُس مردِ خداشناس نے کہا کہ میری طرف سے جاکر اس نہر سے کہنا کہ فلاں کہتا ہے اگر عمر بھر میں نے کبھی اپنا ہاتھ کھانے سے آلودہ نہ کیا ہو تو اس بات کی گواہ ہو۔ پہلے کی طرح اس جماعت کو جانے کا راستہ دیدے۔ اس شخص متوسط نے یہ پیغام اپنے ساتھیوں سے بیان کیا تو اُنہیں اور بھی زیادہ حیرت ہوئی اور انھوں نے عارف کا پیغام نہر کو پہونچایا یہاں تک کہ وہ خشک ہو گئی، اور وہ لوگ بڑے اطمینان سے نہر کو عبور کر کے میزبان کی خدمت میں واپس آگئے۔ جب میر غلام علی خاں یہ حکایت بیان کر چکے تو مجھ سے ضبط نہ ہو سکا اور میں نے کہا کہ اس قصہ کو میں نے کنہیا جی کے نام سے سُنا تھا۔ آج معلوم ہوا کہ یہ حضرات صوفیہ کی کرامات میں سے ہے۔ یہاں تک سبحان علی خاں کی گفتگو تھی۔ ایک دن انہیں بزرگوں کے ذکر کے ضمن میں میں نے ایک عزیز سے یہ حکایت بیان کی۔ میری غرض مذہبِ صوفیہ سے نہ تھی بلکہ ان عزیزوں کو دروغ گو لوگوں کے احوال سے تنبیہ کرنا تھا کہ دیکھئے کس کی حکایت کس کے سر منڈھ دی ہے۔ اس بات کا احتمال ہے کہ مخدومی میر غلام علی خاں صاحب نے اس مجلس کے منعقد ہونے سے پہلے کنہیا سے متعلق حکایت نہ سُنی ہو۔ تو وہ اپنی باطنی پاکیزگی اور صوفیہ پر راسخ عقیدہ سے مجبور ہو کر بات بنانے والے کی بات کو قرین قیاس بیان کرتے ہیں۔ ورنہ وہ تو اُس زمین سے بھی جس پر جھوٹے کا سایہ پڑتا ہو، ہزاروں کوس دور بھاگتے ہیں، بلکہ صدق مقال کی اپنی کج رفتاریوں سے ان پر کوئی خاص اثر نہیں پڑتا۔ وہ ممدوح اپنی صدق گوئی کا ذکر خیر سُن کر اس سے کہیں زیادہ خوش ہوتے ہیں کہ اُن کے لئے ایک لاکھ روپیہ سالانہ کا وظیفہ مقرر کر دیا جائے۔

اتفاق سے اس محفل میں شاہ بو علی صاحب کا ارادت مند ایک ہندو بیٹھا ہوا تھا۔ وہ میری طرف دیکھ کر مسکرایا۔ پھر کہنے لگا آج میں آپ سے سخت بدگمان ہو گیا۔ میں نے کہا خیر تو ہے۔ تو بولا کہ اُن صوفی میں اور کنہیا جی میں آپ کے نزدیک کیا فرق ثابت ہوا جو فلاں شخص کو کاذب

اور مفتری قرار دیتے ہیں۔ بلکہ یہ معلوم ہوا کہ آپ کنہیا جی کے علاوہ خود کو بھی عارف سمجھتے ہیں، واے اس شاعری اور انشا پردازی، فقر، توکل اور مذہب حق کی تحقیق پر۔ یہ دونوں حکایتیں تو جملہ معترضہ کے طور پر تھیں۔ اب میں پھر اپنے اصلی مقصد کی طرف آتا ہوں۔

ہندو لوگ صوفیہ کے فرقے کو ہندوؤں کے تمام فرقوں سے زیادہ مکرم سمجھتے ہیں اور ان لوگوں میں صوفی وہی ہے جس نے جسمانی لذتوں کو ترک کر دیا ہو۔ یہ لوگ برہما، بشن اور مہادیو کو کسی طرح سے بھی نہیں مانتے۔ اُن کا کہنا ہے کہ ان تینوں کا مسکن نفس انسانی ہی ہے۔ جسے عوام دل سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس لئے کہ جب آدمی کسی شہر کا یا کسی اور چیز کا دل میں تصور کرتا ہے اور اُس کا خیال محکم ہے تو یقیناً وہ شہر یا جو وہ چیز جس کا اُس نے تصور کیا تھا، موجود ہو جاتی ہے۔ اس صورت میں گویا تصور کرنے والے شخص میں برہما کی خاصیت پیدا ہو جاتی ہے، تو اگر ہم اُس کو برہما کے لقب سے موسوم کریں تو نامناسب نہیں ہے اس کے بعد جو کچھ ہے وہ دو صورتوں سے خالی نہیں ہو سکتا یا تو وہ تصور دل میں متمکن ہو جائے گا یا زائل ہو جائے گا۔ اگر متمکن ہو جاتا ہے تو صاحب تصور میں بشن کی خاصیت پیدا ہو جاتی ہے اور اگر زائل ہو گیا تو یہ خاصیت مہادیو کی ہے۔

اس طبقہ کی اصطلاح میں روح کو آتما اور حضرت آفریدگار کو پرم آتما یعنی "روح بزرگ" اور روح الارواح بھی کہتے ہیں۔

ترگ | ہندی میں ترگ حکمت کو کہتے ہیں۔ اس میں تمام علوم شامل ہیں سوائے منطق کے جو علم حاصل کرنے کا وسیلہ ہے۔ علم منطق سکندر ذوالقرنین کے وزیر حکیم ارسطا طالیس نے مدوّن کیا تھا ہندوؤں کی کتابوں میں لکھا ہے کہ پُرانے زمانے میں اس فرقے میں بڑے جیّد علما اور فلسفی گذرے ہیں۔ علمائے یونان ایک واسطے سے ہندوستانی فلاسفہ کے شاگرد ہیں۔ کیونکہ انھوں نے مصریوں سے علوم عقلی سیکھے اور مصریوں نے ہندوستانیوں سے حاصل کئے تھے۔ اسی طرح عرب کے علما نے یونانیوں سے اور فرنگیوں نے عہدِ خلافت عباسی میں عرب سے علمی استفادہ کیا۔ اس زمانہ میں یونانی زبان میں حکمائے یونان کی تصانیف لندن کے سوا کسی دوسری جگہ دستیاب نہیں ہوتیں۔ کیونکہ بوعلی سینا

کے زمانے میں بخارا کا کتب خانہ جل گیا تھا اور اس زمانہ میں بخارا کے علاوہ کہیں اور ایک کتاب بھی نہ تھی کیونکہ بغداد اور شیراز میں جتنے بھی کتب خانہ تھے آخر میں سب کے سب غارت ہو کر اسی شہر میں جمع ہو گئے تھے۔ اور ان کتابوں کے گم ہونے کا سبب یہ تھا کہ علمائے اسلام نے انھیں قبول نہیں کیا تھا۔ دوسرے لوگوں کی ہمتوں کی پستی تھی۔ کیونکہ پہلے تو ایک کتاب سے ایک سال میں ہزار کتابیں نقل ہوتی تھیں۔ لیکن ہر چیز کی قیمت خریدار کی قدردانی پر موقوف ہے۔ آج بھی اگر حکمائے یونان کی کسی تصنیف کا کوئی نسخہ کسی کے پاس ہو اور دلیل سے یہ ثابت ہو جائے کہ یہ اصل ہے تو میں اس بات کی ضمانت لیتا ہوں کہ وہ اس نسخہ کو لندن بھیجدے اور دس لاکھ سے ایک کروڑ روپیہ تک جو قیمت چاہے لے لے۔ علم ہندسہ میں ہندوستانیوں کی مہارت ضرب المثل ہے۔ دوسرے علم ریاضی بھی جانتے ہیں اور علم مابعد الطبیعیات میں بھی دوسروں سے بہتر ہیں۔ البتہ علم طبیعیات میں یونانیوں کو ان سے زیادہ مشق حاصل تھی۔ لیکن اس زمانہ میں ایسا کوئی شخص دیکھنے میں نہیں آتا جو کہ ہندوستانی علوم پر پوری قدرت رکھتا ہو۔ نند رام رازدان کشمیری لکھنؤ میں رہتا تھا، حالانکہ وہ بھی حکما کے مرتبہ کو نہ پہونچا تھا، تاہم وہ اپنا ثانی نہ رکھتا تھا۔ سُنا گیا کہ دکھنی برہمنوں میں سے ایک شخص بنارس میں تھا جس کا پلہ علم و فضل میں اُس سے بڑھا ہوا تھا۔ لیکن یہ قول متفق علیہ نہیں۔ بعض لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ وہ اس پر فوقیت رکھتا تھا۔ ہندوستان کے تین شہر معدنِ علوم اور حکما کے اجتماع کا مرکز تھے پہلا کشمیر جو تمام شہروں سے مقدم اور اعلیٰ تھا، دوسرا بنارس اور تیسرا نیپال۔

ہندوستان کے حکماء کا عقیدہ اہل شرع ہندوؤں کے عقائد سے بالکل مختلف ہے۔ یہ لوگ رام، کنہیا اور اس فرقے کے دوسرے پیشواؤں کی بزرگی کے بالکل قائل نہیں رہے ہیں۔ ان میں بعض لوگ صانع عالم کے وجود سے منکر ہو گئے ہیں۔ مگر ایسے لوگ کم ہیں، ورنہ اکثر حکما آفریدگار حقیقی کے وجود کے قائل ہیں اور اُس کی قدرت کاملہ کا اعتراف بھی کرتے ہیں۔ وہ شرع کی ظاہری عبادتوں کو اہمیت نہیں دیتے۔ صفاتِ حمیدہ کو سب سے بڑی عبادتوں میں سمجھتے ہیں، مرنے کے بعد روح کی بقا اور سعادت روحانی کے قائل ہیں۔ راجہ ٹیک رائے کی مختاری کے زمانہ میں کشن ناتھ نامی شخص اس

شہر میں رہتا تھا۔ اگرچہ اس میں علمی لیاقت اس قدر نہ تھی کہ اس کا شمار نند رام رازداں کے ساتھ کیا جاتا لیکن روشن ذہن رکھتا تھا۔ ایک دن لالہ ٹیک مل نامی شخص کی خاطر، جو اورکشمیری برہمنوں میں سے ایک ہوشیار اور روشن طبع شخص تھا، مجھے اس کے مکان پر جانے کا اتفاق ہوا۔ پورے ایک گھنٹہ تک ہم اُس کے یہاں بیٹھے رہے۔ مجھ سے اُس نے سوال کیا کہ حکمائے اسلام نے روح کے متعلق کیا لکھا ہے۔ میں نے کہا مجھ سے اگر سوال کرنا ہے تو شعر و شاعری کے بارے میں کرو۔ مجھے فلسفہ سے کوئی سروکار نہیں ہے۔ ٹیکا رام نے اُس سے کہا آپ ہی کچھ فرمایئے۔ مرزا صاحب بھی سُنیں گے۔ پہلے کچھ عذر کئے۔ پھر طرف ثانی کی خاطر سے بولنا شروع کیا۔ جب تک وہ باتیں کرتا رہا نہایت شستہ اور معقول باتیں تھیں۔

سفر کالپی کے دوران میں راقم الحروف کو کانپور کیمپ میں ایک برہمن سے ملاقات کا اتفاق ہوا تھا۔ اور کسی بات میں فلسفے کی بات چھڑ گئی تھی۔ اس بحث کے ضمن میں ہیولیٰ اور صورت کے بارے میں اُس نے تقریر کی۔ سوائے اُن الفاظ کے جو ہندی زبان کے لئے مخصوص ہیں، باقی سب وہی باتیں تھیں جو عربی کی کتابوں میں لکھی ہوئی ہیں۔

سربھنگی | یہ ایک فرقہ ہے جو دکن میں زیادہ اور دوسری جگہوں پر کم پایا جاتا ہے۔ یہ اپنی ندرت کی وجہ سے سربھنگی سے موسوم ہیں۔ اُن کا کام مہادیو اور پاربتی کی پرستش ہے اور ان بدنہادوں کا عقیدہ آلاتِ تناسل کی پرستش کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ تمام مذہبوں میں سب سے بڑی عبادت یہی ہے۔ گو ظاہر میں اس کا نام بدل گیا ہے۔ یہ بدبخت اہلِ اسلام پر بھی اعضائے تناسل کی پرستش کا اتہام لگاتے ہیں کہ اگر مسلمانوں کے مذہب میں ان دونوں چیزوں کی عبادت کوئی حقیقت نہیں رکھتی تو پھر مسجد کے مینار کو عضوِ تناسل کی شکل کے اور محراب فرج کی شبیہہ کے کیوں ہوتے ہیں۔ اُن کے مذہب میں سگی، سوتیلی بہن، چچا، خالہ اور بھائی کی لڑکی اور بھانجی بھتیجی سب کے ساتھ جماع جائز ہے بلکہ وہ لوگ بیگانہ عورتوں سے زیادہ ان سے متلذذ ہوتے ہیں۔ صرف ماں سے تعلق نہیں رکھتے۔ لیکن اس فرقہ کے علماء میں سے ایک شخص نے لکھا ہے کہ ماں کے ساتھ جماع متذکرہ لوگوں سے زیادہ لذیذ ہوگا۔

جو لوگ اس سے پرہیز کرتے ہیں وہ گمراہی کے راستہ پر ہیں۔ یہ جب مباشرت کے لئے تیار ہوتے ہیں تو پہلے مرد عمدہ لباس پہن کر اُسے عطر ملتا ہے اور پھولوں کے گجرے گلے میں ڈالتا ہے۔ پھر عورت بھی اسی طرح آراستہ ہوتی ہے۔ مرد اپنا نام مہادیو رکھتا ہے اور عورت کو پاربتی قرار دیتا ہے۔ پھر دونوں منہ کالا کرتے ہیں جس شہر میں بھی ان لوگوں کی کثرت ہے۔ وہاں جو شخص جس کے گھر چاہتا ہے چلا جاتا ہے اُسے کوئی روک ٹوک نہیں ہے۔ پھر اس کی لڑکی، بیوی یا بہن سے مباشرت کرتا ہے تو یہ حرکت مالک مکان کی طبیعت پر ہرگز گراں نہیں ہوتی۔ بلکہ اس سے ان دونوں کے درمیان رابطۂ محبت زیادہ ہوجاتا ہے۔ اگرچہ تمام متشرع ہندو خواہ وہ عورت ہو یا مرد، مہادیو کے لِنگ (عضو تناسل) کی پرستش کرتے ہیں لیکن یہ حرکتیں ہندوؤں میں نہیں ہوتیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہوتا ہے کہ پتھر کا لنگ بنا کر کسی گوشے میں رکھ دیتے ہیں اور کبھی کبھی عورتیں اس پر پانی بہا کر پرستش کرتی ہیں۔

چمار | چمار ہندوستان کا ایک فرقہ ہے۔ یہ لوگ ساحری کے لئے مشہور ہیں۔ ہندو اور مسلمان دونوں اُن کے شر سے ڈرتے ہیں، لیکن عوام ہی اُن سے ڈرتے ہیں خواص نہیں۔ ان کی غذا مردہ جانور کا گوشت ہے یہ زندہ گائے کی پوجا کرتے ہیں اور مُردہ کو بڑی خوشی کے ساتھ کھاتے ہیں۔ اور سور چاہے زندہ مل جائے یا مردہ اُسے کھا لیتے ہیں۔ گائے اور بھینس کے چمڑے کی جوتیاں وغیرہ بنانا ان کا پیشہ ہے۔ سحر کے اعمال شروع کرتے وقت اول شب میں نہایت مکروہ صدا بلند کرتے ہیں جو گدھے کی آواز سے بھی زیادہ کریہہ ہوتی ہے۔ پھر بھوانی اور دوسرے دیوتاؤں کی مدح پر کچھ الفاظ گاتے ہیں اپنے گھروں میں چراغاں کرتے ہیں۔ اس شور و غل سے پڑوسیوں کا سونا حرام ہوجاتا ہے۔ گاتے وقت جو بجاتے ہیں اُسے ڈُورو کہتے ہیں۔ دوسرے سازوں کے برخلاف کہ ان کی آواز سے روحِ انسانی نشاط اور فرحت حاصل کرتی ہے، ڈُورو کی آواز سوہانِ روح ہے۔ بھوانی سے مراد چند عورتیں ہیں جو مہادیو کی نیابت میں ہر ذی حیات کے مارنے، جلانے اور کام کے بگاڑنے پر قادر ہیں۔ اُن کے نام صاحب لیاقت اور متشرع ہندوؤں کے ناموں کی طرح ہوتے ہیں۔ رذیل لوگوں کا اعتقاد ہے کہ ہر شخص کی موت چماروں کے جادو سے ہوتی ہے۔ اُن کے جادو کو اصطلاح میں موٹھ کہتے ہیں۔ فارسی میں موٹھ کا ترجمہ "مشت" ہے لیکن ان

لوگوں کی اصطلاح میں تیغ چلانے اور جادو سے آدمی کے مارنے کو موٹھ کہتے ہیں۔

حلال خور | حلال خور ایک مشہور جماعت ہے۔ ہر چند کہ یہ لفظ غلط ہے لیکن بہرحال اسی طرح مشہور ہے مزبلوں اور نجاست خانوں کو بول و براز سے صاف کرنا اور صحن خانہ کی صفائی کرنا اُن کا کام ہے یہ ہندو مسلمان دونوں کی پکی ہوئی روٹی کھالیتے ہیں، روئے زمین کے تمام جانور، پرند، چرند، درند زندہ، مردہ سب کا گوشت کھاتے ہیں۔ گائے اور سور تو کس شمار میں ہیں۔ لیکن اگر کوئی اُن سے اسلام قبول کرنے کو کہے تو ہرگز آمادہ نہ ہوں گے بلکہ اصرار کیا جائے تو خودکشی پر آمادہ ہوجائیں گے اُن کے نام بالکل ہندوؤں کے جیسے ہوتے ہیں حالاں کہ ہندو اُن کے جسم کو چھونا بُرا سمجھتا ہے۔ اگر اتفاق سے راستہ چلتے ہوئے کسی ہندو کا بدن کسی بھنگی سے چھو جائے تو جب تک وہ غسل نہیں کر لیتا دوسرے ہندو اُس سے کنارہ کش رہتے ہیں۔ اگر اس حالت میں کسی ہندو سے بغل گیر ہوجائے تو وہ ہندو بھی اسی بلا میں مبتلا ہوجاتا ہے۔ اُن کے اعتقادات بھی ایک دوسرے سے مختلف ہیں، بعضے تو چماروں کی طرح بھوانی کی پوجا کرتے ہیں اور شادی کی مجلس میں ڈھول بجا کر گاتے ناچتے ہیں اور بعض لوگ اپنے آپ کو لال بیگ نامی شخص کا مرید کہتے ہیں۔ لال بیگ کا قصہ یوں ہے۔ اُس گروہ کے عقیدہ کے مطابق کہ چہڑا نامی اس جماعت کا مرشد اور نجاست برداری کے فن میں کامل اور اس پیشہ کے قانون کے وضع کرنے والا اور مقرب درگاہِ کبریا ایک شخص تھا اور اُس کا لقب خواجہ صفا تھا۔ اُن کا کہنا ہے کہ جب سرورِ کائنات محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تشریف لائے تو آنحضرتؐ کا خط دعوتِ اسلام کے بارے میں خواجہ صفا کے پاس پہونچا۔ اُس نے حضورؐ کے فرمان سے روگردانی کی اور درگاہِ کبریا کے مغضوبین میں شامل ہوگیا۔ اس کے بعد آنحضرتؐ شبِ معراج کو عرش اعظم پر تشریف لے گئے تو عرش اعظم کے صحن میں بے حد کوڑا کرکٹ ملاحظہ فرمایا۔ آنجناب نے اللہ تعالےٰ سے عرض کیا کہ یہاں اتنے کوڑے کا سبب کیا ہے۔ حضرت حق کی طرف سے آواز آئی کہ کچھ دنوں سے تمہارے بھائی خواجہ صفا پر جو کہ اس مکان کی صفائی کا بہت خیال رکھتا تھا، میں نے قہر نازل کیا ہے اور اُس قہر کا سبب یہ ہے کہ اُس نے تمہاری اطاعت سے انحراف کیا تھا۔ پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے عرض کیا کہ میری خاطر

اس کی تقصیر معاف کر دی جائے۔ رسول خدا کی سفارش سے خواجہ صفا کی خطا معاف ہو گئی۔ وہ اسی وقت عرش پر جناب رسالت مآب سے بغل گیر ہوا اور عرش اعظم پر جو خس و خاشاک تھا، اُسے آناً فاناً صاف کر دیا۔ لال بیگ کو اسی خواجہ صفا کا لڑکا بتاتے ہیں۔ یہ نہیں ہے کہ اس کا جنم بیوی کے بطن سے ہوا ہو، بلکہ اس کی کرامت سے ہوا تھا۔ وہ اس طرح کہ ایک دن خواجہ صفا نے اپنا عضو تناسل کھولا تو اس میں سے ایک بچہ زمین پر گر پڑا۔ خواجہ صفا نے اس بچے کو اٹھالیا اور مہربان باپ کی طرح اُس کی پرورش کی، یہاں تک کہ وہ جوان ہو گیا اور پدر بزرگ کی جگہ عرش پر جھاڑو دینے کی خدمت اُسے ملی۔ خواجہ صفا کا اصلی نام گرجھیرا تھا۔

ایک عزیز نے روایت بیان کی کہ ہم نے ایک حویلی کرایہ پر لی تھی۔ اس حویلی کی پشت پر ایک حلال خور کا مکان تھا۔ ایک رات اس کے لڑکے کی شادی کے سلسلہ میں شہر بھر کے خاکروب اس جگہ جمع ہوئے تھے۔ وہ آپس میں گپ اُڑا رہے تھے کہ ہندوؤں کے لئے تو مرنے کے بعد دوزخ مقرر ہے ہی۔ مسلمانوں کے بارے میں بالکل کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ مرنے کے بعد دوزخ میں جائیں گے یا اعلیٰ مرتبہ پاکر بہشت میں داخل ہوں گے۔ اُن میں سے ایک سن رسیدہ شخص نے کہا کہ مسلمانوں میں ایک فرقہ بہشتی ہے، اُن کو مغل کہا جاتا ہے۔ اس بات کا پورا یقین ہے کہ لال بیگ ہم قومیت کا لحاظ کرکے اُن لوگوں کو البتہ جنت میں بلالے گا۔ اور انہیں دوزخ میں نہیں جانے دیگا۔ مسلمانوں کے باقی تمام فرقے جہنمی ہیں۔ یہ لوگ ظاہر پیر کو جسے گوگا پیر بھی کہتے ہیں، بہت مکرم و معظم اور دنیا بھر کے لوگوں کا مشکل کشا سمجھتے ہیں۔ ہر سال یہ جہلا شہر میں جمع ہو کر اُن میں سے بعض پیروں کے علم اور بعضے طاؤس کے پروں کے پنکھے ہاتھ میں لیکر ڈھول بجاتے اور گانا گاتے ہوئے روزانہ کوچہ و بازار سے گذرتے ہیں اور ایک مہینہ تک یہی ہنگامہ گرم رکھتے ہیں۔ اُن میں سے بعض لوگ باگڑ کے لئے روانہ ہو جاتے ہیں۔ یہ راجپوتانے میں ظاہر پیر کا مدفن ہے۔ اس کے زائرین سالار اور شاہ مدار کے زیارت کرنے والوں سے کم نہیں ہیں۔ حلال خوروں کے علاوہ میوات اور راجپوتانہ کے رذیل مسلمان بھی یہاں جمع ہوتے ہیں۔ میوات، راجپوتانہ کے متصل ایک ملک ہے اور یہاں کے باشندے میو (بروزن دیو) کہلاتے ہیں۔ حالانکہ میوؤں کے علاوہ

چودھویں قسط

حسرت

جناب عابد رضا صاحب بیدار رام پور

رہائی کے وقت منجانب پولیس جو اہتمامات کئے گئے تھے ان کا معلوم کرنا خالی از دلچسپی نہ ہوگا۔ حکومت کے نزدیک حسرت کا وجود اس قدر خطرناک سمجھا گیا تھا کہ جیل کے گرد و پیش تمام سڑکوں اور ناکوں پر پولیس کا باقاعدہ پہرا قائم کر دیا گیا تھا تاکہ کوئی پرندہ پر تک نہ مار سکے۔

ہمدم اور جمہور کے نامہ نگاروں نے لکھا ہے کہ مسلح پولیس کا اس قدر شاندار انتظام کیا گیا تھا جس سے معلوم ہوتا تھا کہ گویا وائسرائے یا کوئی ایسا ہی افسر اعلیٰ اس طرف سے گزرنے والا تھا۔ اس ناکہ بندی اور پہرا چوکی کا یہ اثر ہوا کہ میرٹھ کی کمزور طبیعت مخلوق سہم کر رہ گئی اور کسی کو یہ جرأت نہ ہوسکی کہ وہ حسرت کے استقبال اور پذیرائی کے لئے آگے بڑھتا۔ خدا معلوم حسرت کے وجود کے اندر وہ ایسی کیا خوفناک قوت برق موجود تھی جو اُن سے نکل کر خرمن امن و امان کو نذر آتش کر دیتی۔

۱۳۳۲ھ میں "سلسلہ نظر بندان اسلام: نمبر۳" کے طور پر حالات حسرت کے نام سے صدر دفتر انجمن اعانت نظر بندان اسلام دہلی نے ۷۰ صفحات پر مشتمل ۱۸×۲۲ سائز پر ایک کتابچہ شائع کیا تھا جس میں علاوہ دوسرے معتبر ماخذ کے بیگم موہانی کے مہیا کئے ہوئے تحریری مواد سے کافی مدد لی گئی تھی۔ یہ کتابچہ جو غالباً عارف ہسنوی کا لکھا ہوا ہے حسرت کی زندگی کے پہلے نصف پر معتبر ترین ماخذ کے طور پر استعمال ہوسکتا ہے۔ میں نے مندرجہ بالا سطروں میں "حالات حسرت" کا خلاصہ پیش کیا ہے اور خلاصہ اس طرح تیار کیا گیا ہے کہ سارے جملے اور الفاظ اسی کے ہوں۔ میرا اپنا ایک لفظ نہ ہو۔

مئی ۱۹۱۸ء سے نومبر تک نیم نظربندی نیم آزادی کا زمانہ گزرا۔ دسمبر ۱۹۱۹ء سے ۱۹۲۰ء کے نصف اول تک علی گڈھ میں مقیم رہے اور اس کے بعد ۱۹۲۱ء تک کے آخر تک کانپور میں۔ اپریل ۱۹۲۲ء میں قید فرنگ ثالث شروع ہوئی جس سے پہلے ان کا مسلم لیگ کا خطبۂ صدارت (۱۹۲۱ء) ضبط کیا جا چکا تھا۔ مگر اس بار رہائی کی نوبت جلد ہی آگئی۔

اس کے بعد ۱۳ مئی ۱۹۵۱ء تک جب لکھنؤ میں آستانۂ یار پر انھوں نے آخری سانس لی، ان کی بیوی بچوں والی زندگی سے قطع نظر حسرت کا سماجی رول کچھ ایسا ممتاز نہیں رہا جس نے ہندوستان یا اسلامی ہند پر کسی بھی پہلو سے اپنی چھاپ چھوڑی ہو۔ حالانکہ اپنی جگہ پر یہ بھی واقعہ ہے کہ شاید ہی کوئی دن ایسا گذرا ہو جب قوم کے درد نے اُن کے دل میں ٹیسیں نہ اُٹھائی ہوں۔

۱۹۲۱ء میں کانگریس کے پلیٹ فارم سے حسرت نے مکمل آزادی کی جو تجویز پیش کی جو اس وقت کانگریس کے قائدوں کو کچھ قبل از وقت یا کچھ انقلابی سی لگی۔ تجویز پاس نہ ہو سکی۔ لیکن حسرت اپنی بات پر جمے رہے[۱]۔ گاندھی جی کا عدم تشدد ہر موقع پر انھیں پسند نہ تھا۔ کانگریس کا نرم رویہ اُن کی سلگتی ہوئی طبیعت کے لئے موزوں نہ تھا۔ وہ تو آگ تھے، ایسی آگ جسے نہ کانگریس برداشت کر سکی نہ مسلم لیگ، نہ جمعیتہ، نہ کمیونسٹ پارٹی، وہ سب پارٹیوں میں رہ کر بھی کسی ایک کے نہ بن سکے۔

کانگریس سے ۱۹۰۷ء میں برگشتہ ہوئے اور تلک کے ساتھ اسے چھوڑ دیا۔ ترک موالات میں پھر ایک بار وہ کانگریسی تھے، پھر ایکا ایکی کمیونسٹ بن گئے، پھر مسلم لیگی۔ پھر لیگ بھی اُن کے ساتھ نہ چل سکی۔ لیکن تھوڑے دن بعد وہ پھر لیگ ہی میں واپس آ گئے۔ پاکستان بنا تو وہ لیگی تھے، لیکن پاکستان نہیں گئے۔

گاندھی جی، جناح صاحب، جواہرلال، محمد علی، ابوالکلام، وہ سب کے ساتھ تھوڑی دور چلتے اور پھر الگ ہو جاتے۔ وہ فطرتاً کسی کے ساتھ بھی نہیں چل سکتے تھے۔

---

[۱] رپورٹ نیشنل کانگریس منعقدہ احمد آباد، مع روئداد مسلم لیگ، مرتبہ شیخ اللہ دیا صوفی نقشبندی المجددی۔ شیخ محمد رشید تاجر کتب لاہور ص ۲۲-۲۳، ص ۲۸-۲۹، ص ۳۰-۳۱، ص ۳۸-۳۹، ص ۴۶-۴۷، ص ۴۸-۴۹، ص ۵۲-۵۳، اور ص ۶۰-۶۱

انقلابی صرف انقلاب کے ساتھ چل سکتا ہے، جو بھی اس راہ میں جس حد تک اس کا ساتھ دے سکا۔

ان کا نہ مذہب کا گہرا مطالعہ تھا، نہ سیاست کا، نہ کمیونزم کا۔ وہ اپنے گردوپیش کی محدود سیاست کو ساری سیاست سمجھتے تھے، اردو شاعری کو سارا ادب سمجھتے تھے، اور جس تحریک سے وابستہ ہو جاتے تھے اس کو سارے عالم کا مرکز و محور سمجھنے لگتے تھے، صداقت کی لگن ہونے کے باوجود صداقت کی پرکھ میں ان کی نگاہ چوک جاتی تھی۔ ان کی وسیع النظری کی قسم کھائی جا سکتی ہے، پر ان کی وسعتِ نظر کے بارے میں ایک سے زیادہ بار سوچنا پڑیگا۔ ان میں کوہکن جیسا عزم تھا، لیکن کوہکن جیسی معصومیت بھی تھی جو بیسویں صدی کی چیز نہ تھی۔ ابوالکلام کے عزم اور حسرت کے عزم میں یہی فرق ہے اور ان دونوں کا اس حیثیت سے تقابلی مطالعہ دلچسپی سے خالی نہیں۔ ایک کو زندگی نے سب کچھ بخش دیا اور دوسرے نے زندگی کو اپنا سب کچھ سونپ دیا۔ ایک نے جب سے زندگی شروع کی ابھرتا ہی چلا گیا، اور دوسرا ابھرا اور ڈوبا اور پھر ابھرا، پھر ڈوبا اور پھر تو ڈوبتا ہی چلا گیا، جہاں اسے زندگی اور دنیا بھول گئی۔ بس ایک چیز ہے جس میں حسرت کا کوئی ثانی نہیں اور وہ ہے نظریہ اور عمل میں خلوص اور صداقت کا بھرپور مظاہرہ۔[1]

---

[1] خلوص اور صداقت سے عملی زندگی میں انتھک اور بے نہایت وابستگی کے متعدد ثبوتوں سے قطع نظر ان کی تحریروں میں جابجا صدق و خلوص سے ان کی شیفتگی جھلکی پڑتی ہے۔ بلا کسی خاص تلاش کے ضمناً مجھے تین اقتباسات ملے ہیں ملاحظہ ہوں

"معائب سخن کے متعلق پہلے ارادہ تھا کہ صرف مثالیہ اشعار بلا نام شاعر لکھ دیئے جائیں۔ مگر بعد میں اپنے صدق و خلوص پر بھروسہ کرکے ہر شعر کے ساتھ شاعر کا تخلص بھی ظاہر کر دیا۔۔۔ اس سے ان کی توہین یا تنقیص کسی طرح مقصود نہیں ہے جس کا پہلا ثبوت یہ ہے کہ راقم نے اپنے اشعار کو بھی معائب کی مثالوں میں بارہا پیش کیا ہے۔"

(دیباچۂ نکات سخن)

"میرے اپنے عقائد اور اعمال جو کچھ بھی ہوں۔ میں دوسروں کے عقائد اور اعمال کا بھی قائل ہوں، بشرطیکہ ان میں خلوص اور صداقت ہو" (مجنوں گورکھپوری کا مقالہ در اردوئے ادب میں منقول)

"جذبات روحانی تو درکنار، ہم یہ کہتے ہیں کہ داغ نے خواہشات نفسانی کی بھی صحیح تصویر (باقی آئندہ صفحہ پر)

ضمیمے

ضمیمہ (۱)

جو آزادی بطور تحفہ حاصل ہوتی ہے وہ بہت جلد نابود ہوجاتی ہے ۔اس کے برخلاف جو آزادی نتیجہ ہو جہد و کشمکش کا ، اس کے دیرپا ہونے میں کوئی بھی شبہ نہیں کر سکتا ۔

(اُردوئے معلی اگست ستمبر ۰۷ ۱۹ء)

•

انیسویں صدی میں ہمارے پولیٹیکل اجی ٹیشن کا دائرہ بالکل محدود تھا... لیکن جس وقت سے اہل ہند کے دلوں میں حریت اور قومیت کی آگ روشن ہوئی ہے ان کو صاف معلوم ہوگیا ہے کہ سیلف گورنمنٹ کے بغیر کچھ فائدہ نہیں ہوسکتا ... اصلی علاج خرابیوں کا سیلف گورنمنٹ کے سوا اور کچھ نہیں ہوسکتا جبکہ ٹیکس لگانے کا اختیار صرف جمہور کو ہوگا ۔

جب تک ہمارے مطالبوں کا دائرہ تنگ تھا اس وقت تک بے شک عرضداشتوں اور شکایت ناموں سے بھی کچھ کام نکلتا رہا لیکن جبکہ ہم نے سوراج کو علانیہ اپنا پولیٹیکل مذہب بنا لیا ہے تو اب گداگری کی قدیم پالیسی پر قائم رہنا اول درجے کی نادانی ہے ۔ (اردوئے معلی ۔ ایضاً)

•

اگر برٹش حکومت ہند سے کچھ فوائد مترتب بھی ہوئے ہیں تو ان کی حیثیت محض اتفاقی یا اضطراری فوائد کی ہے جن کی بابت کسی پارٹی یا گورنمنٹ کا شکریہ ادا کرنے کی ضرورت نہیں ہے ۔ ہمارے سامنے یہ سوال نہیں ہے کہ انگریزی تعلق سے ہندوستان کو کیا کیا فائدے پہونچے ہیں بلکہ صرف دیکھنا یہ ہے کہ اہل

بقیہ صفحہ گذشتہ - بہت کم کھینچی ہے ۔جرأت اور انشا کے یہاں اس قسم کے خیالات میں چونکہ صداقت کا رنگ موجود ہوتا ہے اس نے ان کی غیر متین اور غیر مہذب شاعری بھی حسن سے خالی نہیں کیونکہ حسن و صداقت کا لازم و ملزوم ہونا ضروری ہے (مکاتیب امیر مرتبہ ثاقب پر ریویو - اردوئے معلی)

ہند کے ساتھ برٹش گورنمنٹ کا برتاؤ نیک نیتی پر بھی مبنی تھا یا نہیں۔ (اُردوئے معلیٰ مئی ۱۹۰۷ء)

•

پولیٹیکل میدان میں در آنے کے بعد جس وقت اُن کے جذبۂ حریت میں تحریک پیدا ہوگی اس وقت مسلمان بھی محض انگریزوں کی اطاعت و خدمت کے افتخار پر قانع نہ رہ سکیں گے ..... مسلمانوں کی موجودہ پالیسی کیوں کمزور ہے اس کے بہت سے اسباب ہیں۔ مثلاً (۱) تعلیم کی کمی (۲) دولت کی کمی (۳) آغاز حریت کی قدرتی جھجک (۴) ملازمت سرکاری کا بآسانی ملجانا (۵) دیگر اقوام ہند کے ساتھ رقابت کا جوش وغیرہ۔ لیکن بزمانہ آئندہ ان تمام اسباب کمزوری کا دور ہوجانا بھی یقینی ہے اُسوقت حکومت غیر کے حروبے انصافی کی ان کو بھی ویسی ہی شکایت پیدا ہوگی جیسی کہ اس وقت دوسری آزاد قوموں کو ہے اور جب اس طرح پر ان کی آنکھیں کھل جائیں گی تو ہندوستان کی رقابت اور بے اعتمادی بھی بہت کچھ کم ہوجائے گی اور پولیٹیکل حیثیت سے تمام باشندگانِ ہند کے ساتھ ایک متحدہ قوم بن کر یقیناً اس حق کے دعویدار ہونگے کہ ہندوستان صرف ہندوستانیوں کے لئے ہے اور اس دعویٰ میں ہندی مسلمان بھی یقیناً شریک ہونگے کیونکہ سلف گورنمنٹ حاصل نہیں ہوسکتی جب تک ہندو مسلمان متحد نہ ہوں (اُردوئے معلیٰ۔ جون ۱۹۰۷ء)

•

مصر میں انگریزوں کی تعلیمی پالیسی

انگریزوں سے بڑھ کر شاید ہی کوئی قوم دوسرے ملکوں پر حکومت کرنے میں مشاق ہو۔ یہ لوگ جس ملک پر تسلط کرتے ہیں پہلے ان کی خواہش ہوتی ہے کہ وہاں کے باشندے مطمئن رہیں اور اپنے حکمرانوں کو اعتبار کی نظر سے دیکھنے لگیں۔ اس کے بعد یہ لوگ اپنے ہاتھ دکھاتے ہیں۔ سب سے پہلے کوشش ان کی حکمراں جماعت کی یہ ہوتی ہے کہ محکوم قوموں اور ملکوں میں اپنی حالت سنبھالنے کا احساس نہ پیدا ہونے پائے۔ جہاں تک ہوسکے محکوم قومیں آپس میں لڑتی جھگڑتی رہیں اور ہمدرد بنی نوع انسان ان کی باہمی عداوت سے خوب فائدہ اٹھائیں۔ محکوم قوموں کی قومی بقا کو تباہ

کرنے کی جو کوششیں انگلستان نے کی ہیں شاید ہی کسی نے کی ہوں۔

قومی ترقی کے اسباب کو ایسے غیر محسوس ذریعوں سے روکا کہ کسی کو کانوں کان خبر تک نہ ہوئی مگر ان کی پالیسی اپنا اثر کر گئی۔ لاریب جب ایک حکمراں قوم اپنے محکومین کے مستقبل سے متعلق اپنا کوئی خاص مدعا قرار دے لیتی ہے تو ایک نہ ایک دن وہ پورا ہی ہو کر رہتا ہے۔ مسلمانوں کو سلطنت انگلستان سے ٹرکی کے بعد سب سے گہرا تعلق ہے اور اگر انگریز مدبّروں میں مسٹر بارٹلٹ آنجہانی کے خیال کے لوگ پیدا ہوتے رہتے تو غالباً دونوں قوموں کے تعلقات دوستانہ ہو جاتے۔ مگر اس وقت سب سے زیادہ نقصان ہم مسلمانوں کو انگریزوں ہی سے پہنچا ہے۔ سلطنت ٹرکی پر تباہی کے انگریز ہی بانی ہیں۔ کریٹ اور مقدونیا کے معاملات میں سب سے پہلے انگریز ہی ثالث بنتے ہیں۔ مصر اور ہندوستان کے مسلمانوں کے ملکی وجود کو تباہ کرنے میں انگریز ہی سرگرم نظر آئیں گے۔ عربی پاشا جو مصر کی آزادی اور نئی روشنی کا حامی اور نئے خیالات کا لیڈر تھا، کیا وہ اس لائق تھا کہ جلا وطن کیا جائے۔

سیلون سے گو وہ مصر میں آگیا، مگر ایک کشتی میں قید ہے اور اپنی زندگی کے باقی ایام کو نہایت حسرت اور یاس کی حالت میں دریائے نیل میں بسر کر رہا ہے، قاہرہ آنے کا حکم نہیں غریب کی معاش کا نہایت ہی ناکافی بندوبست ہے۔

مصر میں انگریزوں نے ۱۸۹۰ء تک رہنے کا وعدہ کیا تھا اور انگلستان کی عزت کا حلف اٹھایا تھا۔ مگر آج جاتے ہیں نہ کل۔ بلکہ روز بروز قدم جمتے جاتے ہیں، اس پر بھی بس نہیں کرتے بلکہ مصر کی قومی ترقی اور نموئے ملی کو بھی غارت اور تباہ کرنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ انگریزوں کے قدم آتے ہی تعلیم میں کمی آگئی گو آبادی میں تیس لاکھ کا اضافہ ہوا اور آمدنی پہلے کی نسبت چھ گنی ہو گئی۔

ذیل میں ہم ایک فہرست لکھتے ہیں جس سے تعلیم کو جو نقصان انگریزوں کے قبضۂ مصر سے پہنچا ہے واضح ہو جائے گا۔

۱۸۷۲ء تک متعلمین کی تعداد ۱۹۴۷۰ تھی (انگریزوں سے پہلے) ۱۸۸۹ء میں یعنی انگریزوں کے دخل کے ساتھ ہی ۱۵۷۱۳ رہ گئی اور بالفعل یعنی ۱۹۰۵ء میں کم سے کم ہوتے ہوتے ۲۲۲۰۳ پر آپہنچی

پہلے ملک میں ۴۲ مدارس تھے مگر اب صرف ۵۰ ہیں ۔

متذکرہ بالا شمار و اعداد سے انگریزوں کی نیک نیتی اور قبضے کے مفید اثرات کا خوب پتہ چلتا ہے اور ضمناً کرومر کے اس وعدے کی تصدیق ہوتی ہے کہ "میں نے اپنی عمر کا بہترین حصہ فلاحین مصر کی فلاح اور بہبود میں صرف کیا ہے "

ظاہر ہے کہ ہر قوم کی ترقی تہذیب و شائستگی کا اندازہ اس کی تعلیمی حالت سے ہوتا ہے اور تعلیم ہی ایک ایسی چیز ہے جس کی بدولت ملک و ملت ذلت و خواری کی کینچلی اتار پھینکتے ہیں ۔ مگر مصر میں باوجود انگریزوں کی تعلیم کے باب میں سد راہ ہونے کے تعلیم پھیلتی جاتی ہے ۔

ہر چند کہ کرومر نے فیس بڑھوادی اور سررشتہ تعلیم کا خرچ کم کر دیا، مگر وہ تعلیم کی عام خواہش کے اور آزادی کے بڑھتے ہوئے سیلاب کو نہ روک سکا ۔ پہلے زمانہ میں یعنی ہمدردان بنی نوع بشر کی تشریف آوری سے پہلے مصر کے سررشتۂ تعلیم کا خرچ ایک لاکھ تیس ہزار پونڈ تھا ۔ مگر انگریزوں نے رعایا کی خیر اندیشی کے خیال سے گھٹا کر ۲۳ ہزار پانسو پونڈ کر دیا اور اس میں نصف فیس کی رقمیں بھی شامل ہیں ۔ سررشتہ تعلیم میں ناقابل اور ناواقف لوگ بھرتی کئے جاتے ہیں ۔ تعلیم کے انتظامی مناصب کا بندوبست انگریزوں ہی کے ہاتھ میں ہے ۔ غور کا مقام ہے کہ انگریز مصر کی ضروریات کیا خاک سمجھ سکتے ہیں اور ملکی زبانوں سے نابلد اشخاص تعلیمی مسائل کی مقامی دقتوں کو کیونکر حل کر سکتے ہیں ۔ انگریز جنھیں برسوں ہندوستان میں جھک مارتے گزر جاتے ہیں اُردو تک ٹھیک نہیں بول سکتے ۔ اُن سے یہ کیونکر توقع کی جائے کہ ان لوگوں کو مصر کا چند روزہ قیام زبان عربی کا ماہر بنا دے گا ۔ جس کے رموز اور نکات سوائے اہل زبان کے کوئی شخص چاہے کتنا ہی بڑا عالم کیوں نہ ہو نہیں جان سکتا ۔ اس وقت مصر کو تحصیل علم و آزادی کے لئے جدوجہد کرتے دیکھ کر جب ان ہمدردان بنی نوع بشر کا دل کڑھے تو وہاں تعلیم کو روکنے کے لئے چالبازی سے بڑھ کر جبر و تشدد سے کام لینا شروع کر دیا ۔ چنانچہ اب مصر میں یہ تجویز ہو رہی ہے کہ علوم و فنون کا درس حسب سابق عربی میں نہ دیا جائے ۔ عربی زبان نے اپنی وسعت کی وجہ سے آج تک یورپ کے تمام علوم کو جگہ دی تھی اور مغربی اثر نے اس کی روح کو تازہ کر دیا تھا ۔ ملک میں زیادہ تر علوم اسی زبان میں پڑھائے

جاتے تھے) ظاہر ہے کہ کوئی ملک ادبی ذخائر سے اس وقت تک مالا مال نہیں ہوسکتا تاوقتیکہ ملک میں اخذ کی قابلیت نہ ہو اور غیر سرمایہ اس میں جمع نہ ہوجائے۔ انگریزی زبان کی تاریخ ہی کو دیکھو۔ اگر اس میں فرانسیسی اور لاطینی علم وادب کا اثر نہ ہوتا تو یہ بھی چند وحشی زبانوں کی طرح سے ہوتی۔ عربی زبان کی یہ ترقی اور اس میں نئی جان پڑتی دیکھ کر کرومر جیسے مصر کے خیراندیشوں سے نہ رہا گیا۔ چنانچہ مسٹر ڈنلوپ وزیر تعلیم اس بات پر زور دیتے ہیں کہ زبان عربی میں علوم وفنون نہ پڑھائے جائیں۔

انھوں نے اپنی رپورٹ میں لکھا ہے کہ چونکہ عربی زبان اپنے موجودہ زمانے کی اصطلاحات کے لئے ناکافی ہے اور غیر وسیع ہونے کی وجہ سے اس میں علوم مغربیہ کی تعلیم باکمل وجہ نہیں ہوسکتی۔ مصر کے ان جار اللہ زمخشری کا یہ دعویٰ ایسا لچر ہے کہ اس کی تردید فضول ہے۔ کیونکہ جس شخص کو عربی زبان سے ذرا سا بھی مس ہے یا جس نے جرمن محققین کی رائیں پڑھی ہیں وہ ڈنلوپ صاحب کے اس دعوے کی صداقت کو خوب سمجھ سکتا ہے۔ کاش کہ اہل مصر کو یورپین زبانوں ہی میں تعلیم دی جاتی۔ مگر وہاں نہ صرف تعلیم کا انتظام ناکافی ہے بلکہ اس کے اصول میں بہت سے عوائق پیدا کئے جاتے ہیں۔ مدارس کا کورس نہایت بیکار اور لغو ہے اور کسی کی تعلیم مکمل طور پر نہیں دی جاتی۔ مصر میں امریکہ اور فرانس کے آزاد مدارس ہیں مگر اُن کی سندیں تسلیم نہیں کی جاتیں۔ لیکن یہ بات قابل اطمینان ہے کہ مصر میں علم کی خواہش اور آزادی کے خیالات دن بدن ترقی کرتے جارہے ہیں اور نوجوان مصری یورپ کے مدارس میں تعلیم کے لئے بکثرت پائے جاتے ہیں۔ ہم کو اُمید ہے کہ قومیت کی تعلیم جو مصطفیٰ کامل رحمۃ اللہ علیہ نے اہل مصر کو دی ہے وہ ان کے دل میں ست نئے ولولے اور جوش پیدا کرتی رہے گی اور اسلامی ترقی کا آفتاب وادی نیل سے نمودار ہوکر تمام افریقا، ایشیا اور یورپ کو منور کریگا۔ آمین ثم آمین۔

(از 'مسلمان طالب علم') (اُردوئے معلیٰ اپریل ۱۹۰۸ء)

(باقی)

پریس کی ابتدا

(زیر ترتیب کتاب "بنگالی ہندوؤں کی اردو خدمات" کا ایک باب)

جناب شانتی رنجن صاحب بھٹاچاریہ

ہندوستان میں انگریزوں کی آمد کے بعد پریس و اخبارات نے جنم لیا۔ کلکتہ نے اس سلسلہ ں جو خدمات انجام دیں اُس پر جتنا بھی فخر کیا جائے کم ہے۔ چارلس ولکنس نے پنچانن رمکار کی مدد سے فارسی اور اردو ٹائپ تیار کئے اور یہی وہ ٹائپ ہیں جو اٹھارھویں صدی یسوی کے اختتام پر رائج ہوئے۔ جناب عبداللہ یوسف علی نے چارلس ولکنس کا ذکر کرتے ہوئے ھا ہے[1]: " اُنھوں نے مالدہ کی فیکٹری میں فارسی زبان سیکھی، بنگالی میں بھی دسترس حاصل کی جو بنگال میں عام لوگوں کی زبان ہے۔ اس کے بعد سنسکرت کا مطالعہ کیا۔ ولکنس ہندوستان میں ن طباعت کی ترقی یافتہ صورت کے بانی تھے کیونکہ انھوں نے فارسی اور بنگلہ زبانوں کے حروف ، ٹائپ تیار کرکے سانچے میں ڈھالے۔ یہ غالباً ۱۷۷۸ء سے پہلے کا واقعہ ہوگا۔ گورنر جنرل ارن ہیسٹنگز) کے مشورہ بلکہ فرمائش سے بنگلہ حروف کا سٹ تیار کرنے کا بیڑہ اٹھایا۔ مسٹر ولکنس کو ن تمام مختلف کاموں کا بار خود اُٹھانا پڑا جن کا تعلق دھات کے گلانے اور صاف کرنے، کھودنے، ھالنے اور چھاپنے سے ہے۔ قابل ذکر امر یہ ہے کہ مسٹر ولکنس نے صرف ایجاد ہی کا کام نہیں کیا بلکہ س کی تکمیل خود اپنے ہاتھ سے کی۔ اس طرح پر انھوں نے تن تنہا پہلی ہی کوشش میں اپنے کام کو یک مکمل حالت میں پیش کیا۔" تعجب ہے کہ فاضل مصنف نے صرف ولکنس ہی کے گن گائے، تاہم

[1] دیکھئے "انگریزی عہد میں ہندوستان کے تمدن کی تاریخ"

سیتا پوری نے بھی یہی کیا[1]۔ کیونکہ انھوں نے جناب یوسف علی صاحب کی تصنیف ہی سے مکمل مدد لی ہے اور خود اس سلسلہ میں کوئی تحقیق سے کام نہیں کیا۔ حالانکہ ٹائپ تیار کرنے میں بنگال کے ایک لوہار پنچانن نے کافی مدد دی ہو۔ لیکن مندرجہ بالا مصنفین نے پنچانن کا نام تک نہیں لیا ہو۔ میں نے اس سلسلہ میں اردو کی جتنی کتابیں دیکھی ہیں ان میں صرف محمد عتیق صدیقی نے ہی ولکنس کے ساتھ ساتھ پنچانن کرمکار کا نام لکھا ہے[2]۔ حالانکہ انھوں نے بھی پنچانن کے حالات پر روشنی نہیں ڈالی لیکن یہی کیا کم ہے کہ انھوں نے لکھا "بنگلا اور فارسی ٹائپ تیار کرنے کے سلسلہ میں ایک بنگالی پنچانن کرمکار کا نام لینا بھی ضروری ہے جو اس کام میں چارلس ولکنس کا شاگرد اور مددگار تھا۔ بنگلہ کے علاوہ ناگری اور فارسی چھاپنے کے لئے بھی پنچانن ہی کی مدد سے ولکنس نے ٹائپ تیار کئے تھے۔ ۱۶ سال تک ہندوستان میں رہنے کے بعد بوجہ خرابیٔ صحت ولکنس ۱۷۸۶ء میں ولایت روانہ ہو گئے اور مئی ۱۸۳۶ء کو آپ کا ولایت میں انتقال ہوا۔

پنچانن صرف ولکنس کا ملازم نہ تھا۔ اکثر یہ ہوتا ہے کہ ملازم کوئی کام کرتا ہو اور نام مالک ہی کا ہوتا ہے۔ انگریزوں نے اردو ادب کی جو خدمت کی ہے اس کی تعریف میں اردو ادب میں بہت کچھ لکھا جا چکا ہے لیکن آج اگر ہمیں یہ شک ہو کہ فلاں کتاب جو فلاں انگریز کی تصنیف کہی جاتی ہے بہت ممکن ہے اس انگریز کے لئے ان کے کسی ملازم منشی یا پنڈت نے لکھی ہو۔ کیونکہ ایسا شک ہونا بے معنی نہیں ہو۔ انگریزوں کے یہاں منشی اور پنڈت ملازم تھے اور وہی لوگ تصانیف وغیرہ کا کام دیسی زبانوں میں کیا کرتے تھے۔ کئی منشی اور پنڈتوں نے انگریزوں کی تصانیف کی تصحیح کی ہے اور لکھنے میں مدد دی ہو لیکن ان کتابوں سے ہم یہ نہیں معلوم کر سکتے کہ کس پنڈت یا منشی کی مدد سے وہ کتاب لکھی گئی ہے۔ ہماری آنکھ اس وقت کھلتی ہے جب ہم کسی قدیم اخبار یا کتاب میں پڑھ لیتے ہیں کہ فلاں منشی یا پنڈت نے فلاں انگریز مصنف کی کتاب کی تصنیف میں مدد دی ہو۔ پنچانن ماہرِ فن تھا۔ حالانکہ پنچانن کے سلسلہ میں ہمارے معلومات محدود ہیں سوائے اس کے جو سری رامپور مشن والوں نے لکھے یا پرانے اخبارات میں کبھی کبھی شائع ہوئے پھر بھی جہاں تک ممکن ہو پنچانن کے سلسلہ میں تحقیق کرنے کی ضرورت ہے۔ لیکن یہاں اُن چند

[1] : دیکھئے "فورٹ ولیم کالج اور اکرم علی" [2] : دیکھئے "ہندوستانی اخبار نویسی کمپنی کے عہد میں"۔

بابوں کا ذکر کرتا ہوں جو میرے موضوع " بنگالی ہندوؤں کی اردو خدمات" کے سلسلہ میں تحقیق کے دوران آئی ہیں ۔ فرینڈ آف انڈیا جولائی ۱۸۱۸ء میں پنچانن کے سلسلہ میں لکھا گیا ہے " ایک نہایت اہم آدمی جس نے ولکنس کو ٹائپ تیار کرنے میں مدد دی تھی سری رامپور مشن کے قائم ہونے پر پریس کے کام میں لگ گیا جبکہ مشن والوں کو آئے ہوئے صرف چند ماہ ہوئے تھے ۔ حالانکہ وہ صرف تین سال کام کرنے کے بعد انتقال کر گیا لیکن اس عرصہ میں وہ اپنے فن کی تعلیم کئی ہم وطن لوگوں کو مکمل طور پر دے چکا تھا جن لوگوں نے آگے چل کر ۱۰ سال کے عرصہ میں ۱۴ ہندوستانی زبانوں کے حروف تیار کر ڈالے ۔

پنچانن کرمکار سری رامپور مشن پریس کی بنیاد ہی سے وہاں کام کرنے لگا تھا ۔ انھوں نے اپنے داماد منوہر[1] کو بھی یہ کام سکھایا اور دیگر کئی لوگوں کو بھی "۔ ولیم کیرئی" ان دنوں ایک ایسے آدمی کی تلاش

---

[1] منوہر نے عرصہ چالیس سال تک سری رام پور مشن کی خدمت کی ہے اور اڑیہ کے علاوہ چینی زبان کے حروف تک سانچے میں ڈھالے ۔ منوہر نے ٹائپ تیار کرنے کا فن اپنے لڑکے کرشن مستری کو سکھایا تھا جس نے اس فن کو مزید ترقی دی ۔ منوہر کے سلسلہ میں ولیم کیرئی کی سوانح حیات میں لکھا گیا ہے " پنچانن کا داماد منوہر مشرقی زبانوں کے ٹائپ، سری رامپور مشن ٹائپ فونڈری کے لئے اور بازار میں فروخت کرنے کے لئے تیار کرتا رہا ۔ انھوں نے چالیس سال تک ملازمت کی ۔ ان کی اس خدمت نے علم و ادب کی خدمت ہی انجام نہیں دی بلکہ عیسائیت کی تبلیغ کو بہت فائدہ پہونچایا اور تہذیب کی ترقی ہوئی جس سے وہ بیچارہ خود نا واقف تھا کیونکہ وہ لوہار خاندان کا صرف ایک ہندو ہی رہا ۔ سری رامپور پریس سنہ ۱۸۶۰ء تک مشرقی زبانوں کے ٹائپ تیار کرنے کا سب سے بڑا مرکز رہا ہے ' ست پردیپ ' نامی بنگلہ ہفتہ وار نے کرشن مستری کی موت پر ۵ مئی سنہ ۱۸۵۵ء کی اشاعت میں کرشن مستری پنچانن اور منوہر کے سلسلہ میں لکھا ہے " ہم نہایت افسوس سے اطلاع دیتے ہیں کہ کرشن مستری اس جہان فانی سے کوچ کر گئے ۔ آپ منوہر کے فرزند نیک تھے ۔ والد کی طرح آپ بھی ٹائپ تیار کرنے کے فن میں ماہر تھے ۔ سنہ ۱۸۰۷ء میں ہالیڈ صاحب نے بنگلہ زبان کی تعلیم کے لئے ایک گرامر کی کتاب کی ضرورت محسوس کی لیکن بنگلہ ٹائپ نہ ہونے کی وجہ سے وہ کتاب شائع نہ کرسکے ۔ ان دنوں کسی طرح ولکنس صاحب سے منوہر مستری کے سسر پنچانن کرمکار کی ملاقات ہوئی ۔ ولکنس نے دیکھا کہ پنچانن ایک لائق آدمی ہی نہیں بلکہ لائق کاریگر بھی ہے اس (باقی آئندہ صفحہ پر)

میں تھے جو ناگری حروف کھود سکے اور جب انہیں پنچانن کے بارے میں علم ہوا تو انھوں نے فوراً پنچانن کو کام پر رکھ لیا سنہ ۱۸۰۳ء میں پنچانن نے اپنے ساتھیوں کی مدد سے دیوناگری حروف تیار کرلئے۔ سری رامپور پریس میں ملازمت کے تین یا چار سال کے بعد سنہ ۱۸۰۴-۵ء میں اُن کا انتقال ہوا۔ سری رامپور مشن نے سنہ ۱۸۰۷ء میں پنچانن کے سلسلہ میں لکھا ہے "ہم سری رامپور میں آکر آباد ہونے کے بعد جلد ہی خدا تے ہمیں وہ فنکار فراہم کردیا جس نے ولکنس کے ساتھ کام کیا تھا اور جس نے بہت بڑی حد تک اُن کے خیالات کو اپنا لیا تھا۔ اس کی مدد سے ہم نے ٹائپ فاونڈری تعمیر کیا اور اب حالانکہ اُن کا انتقال ہوچکا ہے لیکن اُس نے موت سے پہلے اپنے فن کو مکمل طور پر دیگر کئی لوگوں کو سکھایا تھا۔ اس لئے وہ لوگ کام بخوبی آگے بڑھاتے رہے، اور ٹائپ تیار کرنے، حروف کھودنے و کاٹنے کا کام انجام دیتے رہے۔ یہ کام ان لوگوں نے اتنی صفائی اور فن کاری سے انجام دیا کہ اس کا مقابلہ یورپ کے کاریگروں سے بآسانی کیا جاسکتا ہے۔"

حاشیہ بقیہ صفحہ گذشتہ۔ لئے بنگلہ حروف کی کھدائی کے کام میں انہیں اپنے ساتھ لے لیا بسنہ ۱۷۹۹ء میں عیسائی مذہب کی تبلیغ کے لئے ولیم کیری، مارسمن اور وارڈ صاحب سری رامپور آئے اور وہاں ایک پریس قائم کیا جس میں پنچانن کو ملازم رکھا۔ پنچانن نے اپنی کاریگری سے بنگلہ، ناگری اور اُڑیہ وغیرہ زبانوں کے ٹائپ تیار کئے۔ انھوں نے اپنے داماد منوہر کو اس فن کی مکمل تعلیم دی تھی۔ منوہر بھی اپنے سسر کی طرح کام میں ماہر نکلا اور ۱۵ زبانوں کے حروف تیار کرڈالے جن میں چینی زبان جیسی مشکل زبان کے حروف تک شامل ہیں۔ یہ چینی حروف انھوں نے لکڑی کے سانچے میں تیار کئے تھے۔ منوہر نے ٹائپ تیار کرنے کا فن اپنے بیٹے کرشن مستری کو سکھایا۔ بنگلہ سنہ ۱۲۴۵ میں منوہر نے سری رامپور ہی میں ایک پریس قائم کیا، جہاں وہ ہر سال جنتری کے علاوہ بنگلہ اور انگریزی میں دیگر کتابیں چھاپنے لگے منوہر کا انتقال بنگلہ سنہ ۱۲۵۳ میں ہوا۔ اس کے بعد کرشن مستری نے انگریزی، بنگلہ اور ناگری میں کتابیں شائع کرنے کے کام کو جاری رکھا اور تصویریں بھی چھاپیں۔ بلکہ پنچانن اور منوہر کے دور سے ٹائپ تیار کرنے اور کتابیں چھاپنے کے فن کو کرشن مستری نے مزید ترقی دی۔ آپ لکڑی، لوہا اور سونا چاندی کے حروف تک بنانے میں ماہر تھے۔ یہی نہیں بلکہ انھوں نے اپنی عقل سے ایک لوہے کی مشین بناکر اُس سے چھاپنے کا کام شروع کیا۔۔۔۔ گذشتہ جمعہ کو آپ کا انتقال ہوا آپ کی عمر ۴۲ سال کی ہوئی تھی۔

گارساں دتاسی نے ایک تقریر میں کہا[۱] "سب سے پہلا لیتھو گراف مطبع ۱۸۳۷ء میں دہلی میں قائم ہوا" شاید اسی بنا پر عبداللہ یوسف علی نے لکھا ہے[۲] "۱۸۳۷ء میں اُردو کتابیں چھاپنے کے لئے لیتھو گرافی کا استعمال شروع ہوا -- لیتھو گرافی کا پہلا مطبع ۱۸۳۷ء کے قریب دہلی میں قائم ہوا" لیکن سچ تو یہ ہے کہ لیتھو گرافی کی ایجاد ۱۸۳۷ء سے بہت قبل ہوئی ہو اور ہندوستان میں لیتھو میں کتابیں چھاپی جاتی تھیں۔ اس لئے جبکہ پریس موجود رہا ہو تو بہت ممکن ہے کہ اردو کتابیں بھی شائع کی گئی ہوں۔ بہرحال اگر اردو کتابیں نہیں شائع کی گئیں تو بھی جہاں تک اُردو پریس کا تعلق ہے وہ ۱۸۲۲ء ہی میں ہندوستان میں قائم ہو چکے تھے۔ اور لیتھو میں کتابیں اور تصاویر چھاپی جاتی تھیں کلکتہ گزٹ مورخہ ۲۶ ستمبر ۱۸۲۲ء کی ایک خبر ہے کہ" ہمیں یہ جان کر خوشی ہوئی کہ کئی ناکام تجربات کے بعد بالآخر کلکتہ میں لیتھو کی چھپائی کو کامیابی کی منزل تک پہونچا دیا گیا ہے۔ مسٹر بلونس اور مسٹر ڈی. ساوگنک نامی دو فرنچ آرٹسٹ جو کلکتہ شہر میں رہتے ہیں نے اپنے معلومات اور محنت کو یکجا کر کے لیتھو گراف اور انگریوینگ کے نہایت بہتر نمونے چھاپے ہیں۔ یہ چھپائی اتنی اعلیٰ ہے جو ہم انگلستان سے آئی ہوئی چھپائی سے مقابلہ کر سکتے ہیں"

بنگلہ ہفتہ وار اخبار "سماچار چندریکا" نے ۲۰ دسمبر ۱۸۲۹ء کو یہ خبر شائع کی ہے "سوڈا کا پتھر کا چھاپہ خانہ:۔۔۔ اس پتھر کی مشین میں طرح طرح کی کتابیں اور تصویریں چھاپی جاتی ہیں بھگوان کی تصویریں جو گھروں میں لگائی جاتی ہیں کی ۱۵ تصویروں کا ایک سٹ شائع کیا گیا ہے اور فی سٹ کی قیمت اس پریس نے صرف چار روپیہ رکھی ہے"[۳]

اس خبر سے یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ لیتھو میں کتابیں اور تصاویر شائع کی جاتی تھیں اور کلکتہ اس میدان میں کافی آگے تھا۔

---

۱ : دیکھئے خطبات گارساں دتاسی شائع کردہ انجمن ترقی اردو اورنگ آباد

۲ دیکھئے انگریزی عہد میں ہندوستان کے تمدن کی تاریخ۔

ادبیات

ہدیۂ عقیدت بدرگاہ سرورِ کائنات ﷺ

جناب احسان دانش

تو نے جہاں چراغِ صداقت جلائے ہیں
صدیوں کی تیرگی کے قدم ڈگمگائے ہیں

ماہ و نجوم ہیں ترے ممنونِ گردِ راہ
خالق نے تیرے نازِ نبوت اٹھائے ہیں

صد تحفۂ درود کے شایاں ہے تیری ذات
تجھ پر سلام عرشِ معظم سے آئے ہیں

تیرے غلام جا کے کھڑے ہو گئے جہاں
خضر و مسیح بڑھ کے اسی صف میں آئے ہیں

عقبیٰ بھی ہے وفورِ بصیرت کا اک مآل
باغِ بہشت، تیری محبت کے سائے ہیں

اصنام کانپ کانپ کے سجدوں میں گر پڑے
تو نے جب آ کے پرچمِ وحدت اڑائے ہیں

تیرے اصول، تیرے نشاں، تیری راہ پر
جو قافلے چلے وہی منزل پہ آئے ہیں

اللہ رے خلق، درپئے آزار تھے جو لوگ
تو نے بصد خلوص گلے سے لگائے ہیں

تیری گلی کی خاک میسر ہوئی جنھیں
تاجِ شہی کو کب کسی خاطر میں لائے ہیں

تو رحمتِ تمام ہے عالم کے واسطے
عالم تمام تیری شہادت کو آئے ہیں

اُن کو نہ قبر کا کوئی خطرہ نہ حشر کا
تیری پیمبری پہ جو ایمان لائے ہیں

حصے میں آئی ہے ترے تکمیلِ آگہی
تو نے حیاتِ نو کے طریقے سکھائے ہیں

فانوس دیدیئے ہیں خیال و شعور کو
یکسر دیارِ قلب و نظر جگمگائے ہیں

تیری نظر پہ فاش تھے اسرارِ آب و گل
ذروں کو تو نے مہر و کواکب بنائے ہیں

مسدود کر کے موت کی ظلمت کے راستے
انوارِ زندگی میں سفینے بڑھائے ہیں

بندے بقیدِ ہوش خدا کہہ اُٹھے تجھے
ایسے بھی بعض وقت عقیدت میں آئے ہیں

اُتری ہے تجھ پہ عرش سے وہ آخری کتاب
جس میں حیات و موت کے قضیے چکائے ہیں

تو نے دلوں سے زنگ اُتارے ہیں اس طرح
پتھر تھے آئینوں کی طرح جگمگائے ہیں

ہر شعبۂ حیات کو دے دے کے وسعتیں
دولت سرائے وقت سے پردے اُٹھائے ہیں

میری دعائے خیر میں دانش وہ ہیں شریک
جو میرے آنسوؤں پہ کبھی مسکرائے ہیں

تبصرے

انوار الباری شرح اردو صحیح البخاری۔ از مولانا سید احمد رضا بجنوری۔ تقطیع کلاں۔ ضخامت جلد اوّل ۴۰۰ صفحات۔ قیمت ہے تین روپے پچاس نئے پیسے وجلد دوم ضخامت تین سو صفحات۔ قیمت چار روپیہ پچاس پیسے۔ کتابت وطباعت بہتر۔ پتہ:۔ مکتبہ ناشر العلوم۔ دیوبند ضلع سہارنپور۔ (۲) مکتبہ برہان اردو بازار جامع مسجد دہلی۔

حضرت شاہ ولی اللہ الدہلوی اور اُن کے خاندان کے علمی وارث وجانشین ہونے کے باعث اکابرِ دیوبند کا طریقۂ درسِ حدیث چند خصوصیات کا حامل رہا ہے جن میں سب سے نمایاں خصوصیت اعتدال و توازن ہے۔ یعنی ایک طرف حدیث کی فنی حیثیت اور احکام و مسائل کا ایک اہم ماخذ ہونے کی وجہ سے اس کا اپنا جو مقام ہے وہ یہ دونوں چیزیں نظر انداز نہیں ہوتی اور دوسری طرف حدیث اور فقہ میں جو ربط ہے وہ نظر سے اوجھل نہیں ہوتا۔ درسِ حدیث کی یہ خصوصیت حضرت الاستاذ مولانا محمد انور شاہ الکشمیری کے ہاں پورے اوج پر تھی۔ چنانچہ آپ کا درس صرف ایک حدیث کا نہیں کم و بیش سب ہی علوم اسلامیہ و دینیہ کا درس ہوتا تھا اور موضوعِ بحث کا کوئی پہلو ایسا نہیں ہوتا تھا جو تشنہ و نامکمل رہ جائے۔ حضرت شاہ صاحب کے علمی و حدیثی افادات کے متعدد مختصر و مبسوط مجموعے عربی زبان میں موجود ہیں جو عربی زبان کے علماء و طلباء کے لئے گنج شائیگان کی حیثیت رکھتے ہیں۔ خوشی کی بات ہو کہ حضرتِ مرحوم ہی کے ایک تلمیذ رشید مولانا سیّد احمد رضا بجنوری نے افادۂ عام کی غرض سے ان جواہر پاروں کو جو درسِ بخاری کے عنوان سے عربی میں محفوظ تھے اُردو میں منتقل کرنے کا بڑا اہم اور صبر آزما عزم کیا ہے اور یہ دونوں حصّے اسی سلسلہ کی کڑی ہیں۔ پہلے حصّہ میں اکابرِ دیوبند کے درسِ حدیث کی خصوصیات اور کتاب کے مقصدِ تالیف پر روشنی ڈالنے کے بعد امامِ اعظمؒ کے حالات و سوانح، فقہ حنفی کی خصوصیات، امام صاحبؒ کے اساتذہ و تلامذہ، امام صاحب کے معترضین

اُن کے جوابات۔ فضائل و مناقب، صحابۂ کرام کا حدیث سے اعتنار، تدوینِ حدیث وغیرہ اصل مباحث کے علاوہ ضمناً حدیث و فقہ اور اُن کی تاریخ سے متعلق بیسیوں مسائل پر بھی گفتگو آگئی ہے عام محدثین و فقہا کے تذکرہ کے علاوہ جو مختصر ہے، جو کچھ لکھا ہے مفصل اور بڑی وضاحت سے مستند حوالوں کے ساتھ لکھا ہے۔ دوسرے حصہ میں صحاحِ ستہ اور اُن کے عہد سے لیکر حضرت الاستاذ کے عہد تک کے ۱۷۹ محدثین کے تراجم شامل ہیں۔ امام ابوحنیفہ کے مخالفین کے سلسلہ میں فاضل مؤلف نے امام بخاری کا تذکرہ بڑی تفصیل سے کیا ہے جو بڑا معلومات افزا ہے لیکن کوشش کے باوجود کہیں کہیں اُن کا قلم جادۂ اعتدال سے منحرف ہوگیا ہے۔ علاوہ ازیں اس سلسلہ میں ضرورت اس بات کی تھی کہ دوسری صدی ہجری میں اصحاب الرائے اور محدثین کے نام سے جو دو طبقے پیدا ہوگئے تھے ان کی تاریخ اور اُن کے میزات و خصوصیات پر سیر حاصل بحث کی جاتی۔ امام بخاریؒ کا امام اعظمؒ سے اختلاف شخصی ہرگز نہیں بلکہ طبقاتی اختلاف ہے۔ مصر کے مشہور فاضل الاستاذ ابو زہرہ نے اپنی کتاب فقہ ابی حنیفہ و آثارہ میں اس پر مفصل بحث کی ہے۔ اس پس منظر میں دیکھنے کے بعد امام بخاری نے امام صاحبؒ کی شان میں جو سخت کلامی اور بعض جگہ گستاخی کی ہے اس کی اہمیت بہت کم ہو جاتی ہے پھر مضامین کی ترتیب بھی نظرثانی کی محتاج ہے۔ تاہم اس میں شبہ نہیں کہ کتاب بڑی محنت، جانفشانی اور کاوش سے لکھی گئی ہے اور حدیث و فقہ کے اربابِ ذوق کے لئے بڑی قابل قدر اور لائق مطالعہ ہے کام بہت عظیم الشان اور وسیع ہے اگر اسی انداز سے مکمل ہوگیا تو اردو میں حدیث و فقہ کی انسائیکلوپیڈیا تیار ہو جائے گی۔

[illegible]

اسلامی کتب خانے

● یہ پہلی کتاب ہے جس میں اسلامی کتب خانوں پر اتنی تفصیل سے بحث کی گئی ہے جو صرف تحقیقی کام کرنے والوں کے لئے بلکہ عام شائقینِ علم کے لئے بھی مفید ثابت ہوگی۔ (مولانا سعید احمد اکبر آبادی)

●● یہ دل کش مرقع اُن کتب خانوں کا ہے جو قرونِ وسطیٰ کے انقلاب کا جواب ہوکر چمکے اور جن کے فیض سے دنیا کا کوئی حصہ محروم نہ رہا۔

●●● اس نادر مجموعہ میں کتب خانوں کے قیام اور ان کی تنظیم کے ہر پہلو مثلاً کتابوں کی فراہمی، کتابوں کی فہرست سازی، کتابوں کے اجراء، کتابوں کی ترتیب و نگہداشت، جلد بندی، نقاشی، مصوری، خطاطی، خوشنویسی، کاغذ سازی، کتابوں کی کتابت اور کتابوں کی تجارت وغیرہ پر پہلی بار تحقیق سے روشنی ڈالی گئی ہے۔

●●●● ماضی کے اس آئینہ میں پانچ سو برس کے کتب خانوں کی تصویریں اور ان نابغۂ روزگار ہستیوں کے خد و خال دیکھیے جن کی تعلیمی و تصنیفی کوششوں نے قرونِ وسطیٰ کو درخشاں کر دیا تھا۔

●●●●● قرونِ وسطیٰ میں کتب خانوں کو علم و ثقافت کے زندگی بخش مرکز کس نے بنایا!

علم کی برکتیں کس نے عام کیں؟

کتابیں پڑھنے کا شوق ہر خاص و عام کو کس نے دیا!

ان سوالات کا جواب اس کتاب میں ملے گا۔

قیمت [illegible]

[illegible]

ندوۃ المصنفین دہلی کا ماہنامہ

برہان

مرتب

سعید احمد اکبرآبادی

برہان

جلد ۴۹ | رجب المرجب ۱۳۸۲ھ مطابق دسمبر ۱۹۶۲ء | شمارہ ۶

فہرستِ مضامین

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نظرات

اب اُن مسلمانوں کا معاملہ لیجئے جو کسی غیر مسلم اکثریت کے ملک میں رہتے ہیں، اس سلسلہ میں سب سے پہلے یاد رکھنے کی بات یہ ہے کہ ہر شخص یا جماعت کے بنیادی حقوق یہ ہیں کہ اُس ملک کے قانون اور دستور کے ماتحت اُسکی جان اور مال محفوظ ہو، اپنے مذہب پر عمل کرنے کی آزادی حاصل ہو، کسب معاش کی راہیں اُس پر کشادہ ہوں، اور وہ عزتِ نفس کے ساتھ زندگی بسر کر سکے، جہاں تک مسلمانوں کے معاملہ کا تعلق ہے، اگر ان حقوق میں کوئی ترتیب قائم کیجا سکتی ہے تو ان میں نمبر اول مذہب کی آزادی کا ہوگا، کیونکہ اسلام کے احکام کے ماتحت ایک مسلمان مذہب کی خاطر جان ومال سب کچھ قربان کر سکتا ہے، لیکن اِن میں سے کسی چیز کے لئے مذہب کو بھینٹ نہیں چڑھا سکتا، اور اگر کوئی ایسا کرتا ہے تو وہ اللہ کے ہاں مغضوب و معتوب ہے، چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مدینہ چلے آنے کے بعد بھی جو لوگ مکہ میں رہ گئے تھے اور وہاں پڑے کفار قریش کے ظلم وجبر کی وجہ سے مذہبی احکام پر آزادی کے ساتھ عمل نہیں کر سکتے تھے، اُن کے بارہ میں صاف ارشاد ہوا:-

إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنتُمْ ۖ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ ۚ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا ۚ فَأُولَٰئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ۝ (سورۃ النساء آیت ۹۷)

یہ لوگ (جو ہجرت نہ کرکے) اپنے اوپر ظلم کر رہے ہیں جب فرشتے ان کی روح قبض کریں گے تو اُن سے پوچھیں گے "تم کس حالت میں پڑے ہوئے تھے!" یہ لوگ جواب دیں گے "ہم کیا کرتے، ہم ملک میں بے بس تھے" اس پر فرشتے کہیں گے "کیا اللہ کی زمین وسیع نہیں تھی کہ تم اس میں کہیں نکل جاتے؟" بہر حال یہ وہ لوگ ہیں جن کا ٹھکانہ دوزخ ہے اور وہ بُرا ٹھکانہ ہے

جو صاحب استطاعت نہ ہو وہ شریعت کے اس حکم متعلق کا مکلف نہیں ہوتا، اس بنا پر اس آیت میں جن لوگوں کا ذکر ہے یہ وہ ہیں جو ہجرت کر سکتے تھے مگر نہیں کی، اسی وجہ سے جب انھوں نے مستضعفین ہونے کا عذر کیا تو فرشتوں نے اسے تسلیم نہیں کیا اور بطور مناقضہ کے اس کا رد کر دیا، اور پھر خدا نے بھی ان کے جہنمی ہونے کا فیصلہ صادر فرما دیا۔

اس بنا پر جس ملک میں مسلمانوں کا مذہب محفوظ نہیں ہے اور انہیں اسلام کے احکام پر عمل کرنے کی آزادی دستوری اور قانونی طور پر حاصل نہیں ہے، اس میں بود و باش رکھنا اور وہاں سے ہجرت نہ کرنا بالکل ممنوع ہے اور اس پر بحث و گفتگو کی کوئی گنجائش نہیں ہے، اب رہا وہ ملک جس میں مسلمانوں کو بنیادی حقوق حاصل ہیں تو اس کی صورتیں متعدد ہیں اور انہیں کے اعتبار سے احکام بھی مختلف ہوں گے، وہ صورتیں حسب ذیل ہیں۔

(۱) ملک کی حکومت مذہبی ہو اور فرقہ وارانہ ہو۔

(۲) ملک کی حکومت لامذہبی اور غیر فرقہ وارانہ ہو اور اس بنا پر ہر فرقہ اور ہر مذہب کے لوگوں کو یکساں شہری حقوق حاصل ہوں،

پھر ان دونوں صورتوں میں سے ہر ایک صورت کی دستور اور اس پر عمل کے اعتبار سے دو دو قسمیں ہیں یعنی ایک یہ ہے کہ دستور میں حقوق محفوظ ہیں اور ان پر عمل بھی ہوتا ہے، اور دوسری یہ کہ دستور اور قانون سب کچھ ہے مگر اس پر عمل نہیں ہوتا۔ اس طرح سب ملا کر چار صورتیں ہو گئیں، اب پہلی صورت کو لیجئے جس میں ملک کی حکومت مذہبی اور فرقہ وارانہ ہے اور اس میں مسلمانوں کے حقوق دستور اور اس پر عمل دونوں کے اعتبار سے محفوظ ہیں، اس کا حکم یہ ہوگا کہ یہ ملک مسلمانوں کا وطن تو نہیں ہو سکتا، لیکن مسلمان اس میں قیام کر سکتے ہیں اور جب تک وہ قیام کریں گے انہیں اس ملک کا وفادار رہنا ہوگا، اس کے ساتھ غدر کرنا اس کو داخلی یا خارجی طور پر نقصان پہونچانا، یہاں تک کہ اگر کسی مسلمانوں کے ملک سے اس کی جنگ چھڑ جائے تو اس میں اس ملک کے خلاف اسلامی ملک کی مدد کرنا بھی ان کے لئے سرتاسر ممنوع اور حرام ہے، البتہ وطن نہ ہونے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مسلمان اس ملک کی سیاست میں کوئی حصہ نہیں لیں گے اور حکومت کی کوئی پالیسی ملک کے لئے مفید ہے

یا ضرر رساں اس سے اُنھیں کوئی سروکار نہیں ہوگا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ملک کی حکومت مذہبی اور فرقہ وارانہ ہے اور دستور میں مسلمانوں کے حقوق کا تحفظ کیا گیا ہے مگر اس پر عمل نہیں ہو رہا ہے نہ مسلمانوں کو عملاً مذہب کی آزادی ہے اور نہ اُن کی جانیں اور مال محفوظ ہیں اور اس بات کا یقین کرنے کے لئے کافی اور معقول وجوہ موجود ہیں کہ اس صورتِ حال کا سبب کوئی عارضی واقعہ یا حادثہ نہیں ہے بلکہ حکومت کی منافقت اور مسلمانوں کے ساتھ اس کا تعصب اور عناد ہے اور اسکی اصلاح کی کوئی صورت ممکن نظر نہیں آتی تو اب مسلمانوں کے لئے اس ملک میں قیام کرنا جائز نہیں ہوگا، البتہ ہاں! اگر کسی عارضی سبب کے باعث یہ صورت پیدا ہوگئی ہے جس کی تلافی کی امید ہے تو پھر مسلمانوں کو اس کا انتظار اور اس عارضی سبب کے دفع کرنے میں حکومت کی مدد کرنا چاہیئے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ حکومت غیر مذہبی اور غیر فرقہ وارانہ ہو اور تمام باشندگانِ ملک کیلئے یکساں شہری حقوق دستور میں تسلیم کرلئے گئے ہوں، یہی صورت بعینہٖ ہمارے ملک کی ہے اور چونکہ اس ملک کے مسلمانوں کا حال اور مستقبل اسی سے وابستہ ہے اس لئے ضروری ہے کہ سب سے پہلے انہیں ملک کی شرعی حیثیت معلوم ہو۔ جب تک اس معاملہ میں اُن کا دماغ اور ذہن صاف نہیں ہوگا وہ نہ خود امن و عافیت سے رہ سکتے ہیں اور نہ دوسروں سے اُن پر اعتماد کی توقع کی جاسکتی ہے، ایسے ملک کی شرعی حیثیت یہ ہے کہ یہ ملک مسلمانوں کا وطن ہے اور اس لئے ہم اس کو دارالاسلام نہیں البتہ دارالمسلمین کہہ سکتے ہیں، فقہ کی کتابوں میں دارالحرب اور دارالاسلام کے ہی نام اور اُن کی تعریفیں ملتی ہیں لیکن انگریزوں کے زمانہ میں ایک نئی قسم کی صورتِ حال پیدا ہوئی تو علمائے اس کے لئے دارالامان کی نئی اصطلاح وضع کی، اسی طرح آج ہندوستان میں پھر ایک اور جدید قسم کی صورت پیدا ہوئی ہے جو گذشتہ سب صورتوں سے بالکل مختلف ہے، انگریزوں کے عہد میں صورت یہ تھی کہ ملک کی زمامِ حکومت واقتدارِ اعلیٰ ایک غیر ملکی قوم کے ہاتھ میں تھی اور ہندو اور مسلمان دونوں اُس کے محکوم تھے، مگر اس حکومت نے ملک کے لوگوں کے بنیادی حقوق تسلیم کئے تھے اور قانون اُن حقوق کا تحفظ بھی کرتا تھا، اس بنا پر علماء نے اُس کو دارالامان کہا، لیکن آج صورت یہ ہے کہ ملک آزاد ہے، اُس کا نظامِ حکومت سیکولر اور جمہوری ہے جس کے ماتحت مسلمانوں کو بھی وہ تمام شہری حقوق حاصل ہیں جو دوسروں کو ہیں، پارلیمنٹ یا کونسلوں کیلئے جو ممبر منتخب

ہوتے ہیں، اُس میں مسلمانوں کے ووٹوں کا بھی دخل ہوتا ہے، اکثریت اور اقلیت کی بحث کہاں نہیں ہوتی! گھر کے معاملات میں، بورڈ، میونسپلٹی، کالجوں، یونیورسٹیوں، سرکاری اور قومی اداروں، جلسوں اور کمیٹیوں میں جہاں سب ایک ہی فرقہ کے لوگ ہوں، وہاں بھی اکثریت اور اقلیت جلوہ نما ہوتی ہے، لیکن بہرحال جو فیصلہ کثرت رائے سے ہو وہ سب کا ہی فیصلہ سمجھا جاتا ہے، اس بنا پر پارلیمنٹ اور کونسلوں کے جو منتخب ممبر ہیں اور اُن میں سے جو حکومت کے وزیر وغیرہ ہیں وہ کسی ایک فرقہ یا گروہ کے نہیں بلکہ سب ہی باشندگانِ ملک کے نمائندہ ہیں، آپ کو شاید تعجب ہو کہ یہ بات تو بالکل ظاہر ہے، اس پر اس قدر زور دینے کی ضرورت کیا تھی؟ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس ذمہ داری کا احساس کہ فلاں شخص آپ کا انتخاب کردہ ہے، خواہ آپ اس کو پسند کرتے ہیں یا نہیں، ایک جمہوری زندگی میں نتائج کے اعتبار سے بڑی اہمیت رکھتا ہے، حکومت کی مشنری کے ساتھ آپ کی جو بے تعلقی یا اجنبیت ہوتی ہے وہ ختم ہو جاتی ہے اور پھر آپ کو حکومت سے جو شکایت ہوتی ہے وہ اس طرح ہوتی ہے کہ گویا خود اپنے آپ سے شکایت کر رہے ہیں اور اس لئے اب آپ کی قوتِ عمل زیادہ بیدار، زیادہ پُرجوش اور زیادہ مخلص ہوتی ہے۔

پس جب ملک میں جو حکومت قائم ہے وہ بالواسطہ یا بلا واسطہ مسلمانوں کی بھی ایسی ہی نمائندہ حکومت ہے جیسی دوسرے لوگوں کی، تو اب ظاہر ہے اس وقت مسلمانوں کی اس ملک میں پوزیشن وہ نہیں ہوئی جو انگریزوں کے زمانہ میں تھی، پھر آبادی کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو بعض خالص اسلامی ملکوں میں بھی مسلمانوں کی تعداد اتنی نہیں ہے جتنی اس ملک میں ہے اور اسی آبادی اور کثرتِ تعداد کی وجہ سے مسلمانوں کا ووٹ ایک ایسی توازنی حیثیت رکھتا ہے کہ الکشن کے زمانہ میں اکثریت کی بعض فرقہ پرور جماعتیں تک مسلمانوں کا ووٹ حاصل کرنے اور کسی دوسری پارٹی (مثلاً کانگرس) کو اُن کے ووٹوں سے محروم کرنیکے لئے ہزار اچھے بُرے جتن کرتی ہیں، پھر دستور میں صرف مذہب پر عمل کرنے کی آزادی نہیں ہے، بلکہ اُس کی تبلیغ واشاعت اور اُس کے درس وتدریس کی بھی مکمل آزادی ہے، ان سب امور کے پیشِ نظر مسلمانوں کے لئے ملک کی شرعی حیثیت کو متعین کرنے کیلئے "دار المسلمین" ہمارے نزدیک موزوں اور مناسب ترین لفظ ہے، اور اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ ملک مسلمانوں کا ایسا ہی وطن ہے جیسا پاکستان، پاکستان والوں کے لئے اور افغانستان، افغانستانیوں

کے لئے، فرق صرف اس قدر ہے کہ پاکستان اور افغانستان کے مسلمان اگر چاہیں تو وہ اپنے ملک کو دارالاسلام بھی بنا سکتے ہیں اور ہندوستان کے مسلمان نہیں بنا سکتے، لیکن یہ فرق نفس وطنیت پر اثر انداز نہیں ہو سکتا، وطن ہونے کے اعتبار سے سب برابر ہیں، اور اسی لئے ایک مسلم ملک کا بحیثیتِ وطن وہاں کے مسلمان پر جو حق ہے وہی حق ہندوستان کا یہاں کے مسلمان پر ہے۔

وطن کے حقوق کیا ہیں؟ وطن کی مثال اُس گھر کی سی ہے جس میں چھوٹے بڑے، مختلف مزاج اور طبیعت اور مختلف حیثیت و مرتبہ کے لوگ رہتے ہوں اُن سب کا یہ فرض ہوتا ہے کہ اس اختلاف کے باوجود گھر کو بنائیں، آراستہ کریں، چور یا ڈاکو اُس میں گھس آئیں تو سب ملکر اُن کا مقابلہ کریں، آپس میں مل جل کر پریم اور محبت سے رہیں اور کوئی حرکت ایسی نہ کریں جس سے گھر کی بدنامی ہو اور باہر والوں میں اُس کا فضیحتا نہ ہو، اسی طرح وطن کے حقوق کا یہ تقاضا ہے کہ اُس کی حفاظت اور اُس کی سماجی اور اقتصادی خوش حالی کی کوششوں میں مدد کی جائے، اُسکی سیاست میں عملی حصہ لیا جائے، اگر اُس کی سیاست غلط راستہ پر جارہی ہے جس سے اُس کو نقصان پہونچنے کا اندیشہ ہے تو اُسکو صحیح راہ پر لگانے کی سعی کی جائے، وطن کے لوگوں پر اگر کوئی بُرا وقت آپڑے تو اُس میں ہر ممکن طریقہ سے اُنکی دستگیری کی جائے۔

اس صورت میں اور پہلی صورت میں فرق یہ ہوگیا کہ پہلی صورت میں ملک مسلمانوں کا وطن نہیں ہوتا تھا اور اسلئے اُس کی سیاست سے مسلمانوں کو کوئی واسطہ یا سروکار نہیں تھا، مگر اس تیسری صورت میں ملک مسلمانوں کا وطن ہے اور اسی لئے انہیں یہاں کی سیاست میں عملاً اشتراک کرنا ہے، رہا وفاداری کا معاملہ! تو یہ سوال اس صورت میں سرے سے پیدا ہی نہیں ہوتا، کیونکہ وفاداری غیر سے ہوتی ہے، اپنے ساتھ وفاداری نہیں انصاف ہوتا ہے، جب یہ حکومت کسی غیر کی نہیں بلکہ اپنی ہے، تو اب اس کے ساتھ انصاف ہونا چاہئے، یعنی اگر وہ ٹھیک راہ پر چل رہی ہے، ملک کی ترقی اور اُس کی فلاح و بہبود اور اُس کی خوش حالی کے لئے مخلصانہ کام کر رہی ہے تو اُس کے ہاتھ مضبوط کرنے چاہئیں اور اُس کی پالیسی کو کامیاب بنانے کیلئے جدوجہد کرنی چاہئے، اور اگر ایسا نہیں ہے تو اُس کی اصلاح اور مکافات کے جو آئینی طریقے ہیں انہیں اختیار کرنا چاہئے۔

کہا جا سکتا ہے کہ اوپر جو کچھ کہا گیا ہے یہ اُس وقت تو درست ہو سکتا تھا جبکہ دستور پر عمل اور بخاطر خواہ عمل ہوتا۔

لیکن واقعات اس کے برعکس ہیں، آئے دن فسادات ہوتے رہتے ہیں، اُن کے انسداد کی اب تک کوئی صورت پیدا نہیں ہوئی، پھر ملازمتوں اور دوسرے صیغوں میں بھی یکساں معاملہ نہیں ہوتا، مذہب پر عمل کرنے کی آزادی ہے مگر اسکولوں کے نصابِ تعلیم میں جو کتابیں داخل کی جارہی ہیں اُن کا نتیجہ آئندہ چلکر ارتداد ہی ہوسکتا ہے، ان حالات میں اسے دارالمسلمین کہنا کیونکر صحیح ہوگا! جواب یہ ہے کہ ہاں یہ درست ہے کہ دستور پر عمل نہیں ہورہا ہے مگر سوال یہ ہے کہ یہ عمل کا نہونا کلی طور پر ہے یا جزوی طور پر، یعنی کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ بالکل عمل نہیں ہورہا ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ مفروضہ غلط ہے، فسادات کی روک تھام کیلئے حکومت نے کوششیں بھی کی ہیں، مجرمین سب نہیں تو کچھ نہ کچھ پکڑے گئے ہیں اور انہیں زیادہ سخت نہیں تو کسی حد تک سزائیں بھی دی گئی ہیں، جن مسلمانوں کو نقصان پہونچا ہے اُن کی کسی درجہ میں تلافی بھی کی گئی ہے، مسلمان تھوڑے بہت اعلیٰ ملازمتوں میں بھی ہیں، مرکز اور ریاستوں میں وزیر بھی ہیں، سفیر بھی ہیں، تجارت اور صنعت وحرفت میں بھی ہیں، اُن کے مدارس بلا روک ٹوک چل رہے ہیں۔ بعض غلط اور گمراہ کن ٹکسٹ بکس کو اُن کے احتجاج پر خارج بھی کیا گیا ہے، مسلمان طلبا سول سروس کے انتخاب میں آتے ہیں، اعلیٰ تعلیم کے وظیفے لیکر یورپ اور امریکہ وغیرہ میں تعلیم بھی پارہے ہیں، پس جب حالات یہ ہیں تو لامحالہ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ "مسلمانوں کے ساتھ بالکل انصاف نہیں ہورہا ہے" اور چونکہ سالبہ کلیہ کی نقیض موجبہ جزیہ ہوتی ہے اس لئے منطقی طور پر نتیجہ یہ نکلا کہ "جزوی انصاف ہورہا ہے اور جزوی نہیں ہورہا ہے" اب دیکھنا یہ ہے کہ کلی انصاف کس کے ساتھ ہورہا ہے؟ تو ظاہر ہے کسی کے ساتھ بھی نہیں ہورہا ہے، اکثریت کے لوگوں کو بھی حکومت سے شکایتیں ہیں، آسام میں ایک ہی مذہب کے لوگوں میں سخت ترین فسادات ہوئے تو وہاں آسامی اور بنگالی دونوں قسم کے ہندوؤں کو ریاستی اور مرکزی حکومتوں سے وہی شکایات پیدا ہوئیں جو اس موقع پر مسلمانوں کو ہوتی ہیں، پھر دفتروں میں رشوت ستانی، افسرانِ حکومت کی ناکارکردگی، اقربا نوازی، مجرمین کی گرفتاری اور امن و امان کے قائم رکھنے میں پولس کی پہلو تہی اور غفلت شعاری وغیرہ وغیرہ یہ وہ تمام شکایات ہیں جو اکثریت اور ملک کے دوسرے طبقوں اور جماعتوں کو بھی ہیں، اس بنا پر اگر دستور پر پوری طرح عمل نہیں ہورہا ہے تو یہ صرف مسلمانوں کے ساتھ مخصوص نہیں، تھوڑے بہت کا فرق ضرور ہے، مگر جو ہے وہ سب کے لئے ہے، اور اس کا باعث یہ ہے کہ حکومت چند در چند داخلی اور خارجی اسباب کی بنا پر اب تک اس قابل نہیں ہوئی ہے کہ وہ دستور کو

مکمل طور پر نافذ کرکے عوام کی توقعات کو خاطر خواہ طور پر پورا کرسکے، بہرحال مسلمانوں کو جو شکایات ہیں انکا سبب دستور کی خرابی نہیں بلکہ حکومت کی کمزوری ہے، اور اس کا اثر پورے ملک پر ہے، ہر طبقہ اور ہر جماعت پر ہے، کسی پر کم کسی پر زیادہ لیکن متاثر سب ہیں، اگر گھر کے دربان کی کمزوری یا غفلت سے چور مکان میں گھس آئیں اور وہ لوٹ لاٹ اور کچھ لوگوں کو مار پیٹ کے نکل بھاگیں تو آپ کا گھر پھر بھی گھر ہی رہتا ہے البتہ آپ کو سوچنا یہ ہوتا ہے کہ اب گھر کی حفاظت کا بندوبست کیا کیا جائے۔

اوپر عرض کیا گیا ہے کہ اگر حکومت کی کمزوری سے آپ کو براہِ راست اور آپ کے واسطہ سے ملک کو کوئی نقصان پہونچ رہا ہے تو محض واویلا اور ہائے توبہ کرنا آپ کی شان کے خلاف ہے، آپ کو اس موقع پر خود اپنی ذمہ داری محسوس کرنی چاہئے، اور یہ سمجھنا چاہئے کہ یہ حکومت کسی غیر کی نہیں خود اپنی ہے، اور آپ کی ہی بنائی ہوئی ہے، جب آپ کی ہے اور آپ کی بنائی ہوئی ہے تو آپ اس کی اصلاح بھی کرسکتے ہیں، اور اگر مرض دوا و درمان کی حد سے گذر چکا ہے تو آپ گلے اور سڑے عضو کی طرح اُسے کاٹ بھی سکتے ہیں، اب آپ فرمائیں گے کہ مسلمان اقلیت میں ہیں، اُن کی آواز کا کیا اثر ہو سکتا ہے، انھوں نے پارلیمنٹ یا کونسلوں میں شور بھی مچایا تو اس کا حاصل کیا ہوگا؟ کون اُن کی سُنے گا؟ اور کون اُن کا ساتھ دے گا؟ تو آپ کو معلوم ہونا چاہئے کہ یہ اکثریت اور اقلیت کا تصور مغرب کی جارحانہ قومیت کے شیطان کا پیدا کیا ہوا ہے، قرآن نے انسان کے مزاج، اور طبیعت اور انسانی معاشرہ کے اطوار و خصائص کا جو تصور دیا ہے اس میں اکثریت اور اقلیت کے موجودہ تخیل کے لئے کوئی گنجائش نہیں ہے، دنیا کے اعلیٰ مذاہب اور بلند افکار و نظریاتِ انسانی نے معاشرہ کی بسا اوقات اس طرح کایا پلٹ کردی ہے کہ جو کچھ نہیں تھے وہ سب کچھ ہوگئے اور جو سب کچھ تھے وہ کچھ بھی نہیں رہے، جو اقلیت میں تھے وہ اکثریت میں ہوگئے اور جو اکثریت میں تھے وہ برائے نام گنتی میں رہ گئے، ملک کو ترقی پانے اور خوشحال بننے کیلئے کس چیز کی ضرورت ہے؟ صحیح فکر، خلوص، اور جوشِ عمل، اگر آپ یہ چیز ملک کو دے سکتے ہیں تو مذہب، فرقہ، ذات پات، رنگ و نسل ان میں سے کوئی چیز رکاوٹ نہیں بن سکتی، انسان کتنا ہی متعصب اور تنگ نظر ہو بہرحال انسان ہے، جب اُس کی کوئی بنیادی منفعت اس کے تعصب سے ٹکراتی ہے تو تعصب کی گرفت خود بخود ڈھیلی ہوجاتی ہے، ورنہ آخر کیا وجہ ہے کہ جن بدبختوں نے گاندھی جی کی شدید مظلومانہ موت پر گھی کے چراغ جلائے تھے

رفیع احمد قدوائی کی خبر مرگ سنی تو اُن کی آنکھوں سے بھی بیساختہ آنسو ٹپک پڑے، جو لوگ ایک جمہوری حکومت میں ملک کے مسائل کے متعلق اکثریت اور اقلیت کے اس زہریلے تصور کے ماتحت سوچتے ہیں وہ قرآن سے تو کیا واقف ہوتے! انھوں نے علم الانسان اور نفسیات کا بھی مطالعہ نہیں کیا ہے، ہمت بلند، نظر وسیع اور ولولہ کار بے پایاں ہو تو تن تنہا ایک شخص بھی پوری دنیا کو اپنا ہم خیال وہمنوا بنا سکتا ہے اور دل ودماغ مفلوج اور قوائے عمل شل ہوں تو کروڑوں انسان بھی اقلیت کے ماتم کدہ سے نکل کر ایک قدم بھی نہیں چل سکتے، الیکشن کے زمانہ میں مسلمان مسلمان کے برخلاف ہندو امیدوار کو اور ہندو خود اپنے ہم مذہب کے خلاف مسلمان امیدوار کو ووٹ دیتے ہیں تو کیا یہ ناممکن ہے کہ آپ پارلیمنٹ یا کونسل میں اکثریت کو اپنا ہم نوا بنالیں! اس چیز کا تعلق دوسروں سے نہیں صرف آپ سے ہے یعنی دیکھنا یہ ہے کہ آپ کیا کہہ رہے ہیں؟ کس جذبہ اور نیت سے کہہ رہے ہیں؟ کس انداز سے کہہ رہے ہیں؟ اور کیوں کہہ رہے ہیں؟ اگر آپ ایک حق بات خود غرضی سے نہیں بلکہ خلوص اور ہمدردی سے پوری قوت سے اور دل نشیں پیرایہ میں اور ملک کی خیر خواہی میں اُس کے بھلے کیلئے کہہ رہے ہیں تو کوئی وجہ نہیں کہ جو لوگ آپ کے ہم مذہب نہیں ہیں وہ بھی آپ کی بات نہ مانیں اور آپ کا ساتھ نہ دیں۔

بہرحال ایک جمہوریہ میں اچھے بُرے کی ذمہ داری کسی غیر کی نہیں ہوتی خود اپنی ہوتی ہے، اس میزان میں دوسروں کو نہیں خود اپنے آپ کو تولنا ہوتا ہے، چونکہ اس تحریر کا مقصد ذہن کو صاف کرنا اور اس کے مطابق اپنی ایک راہِ عمل متعین کرنا ہے اسلئے یہ عرض کر دینا بھی ضروری ہے کہ اگر کوئی صاحب یہ سمجھتے ہیں کہ یہ حالات مستقل ہیں اور دستور میں خواہ کچھ بھی ہو یہ سب کچھ حکومت کی سمجھی بوجھی اور طے شدہ پالیسی کے ماتحت ہو رہا ہے اور اکثریت کی تائید اور اسکی پشت پناہی کی وجہ سے اب اس میں تغیر وتبدل کے ہونے اور اور حالات کی اصلاح کی کوئی امید نہیں ہے تو پھر شرعی طور پر اُن کیلئے اس ملک میں رہنا جائز نہیں ہے انہیں ہجرت کرلینی چاہئے لیکن جو مسلمان ایسا نہیں سمجھتے اور سطورِ بالا میں حالات کا جو تجزیہ پیش کیا گیا ہے اُس سے وہ متفق ہیں تو انہیں پوری سرگرمی اور حوصلہ مندی کیساتھ ملک کے عام معاملات اور اُس کی سیاسیات سے عملی دلچسپی لینی چاہئے، محض منفی طریقِ عمل پر کار بند رہنا خودکشی کے مترادف ہوگا، نشر واشاعت اس زمانہ کا سب سے مؤثر حربہ ہے، اعلیٰ تعلیم قومی تحفظ کی سب سے بڑی گارنٹی ہے صنعت وحرفت اور کاروبار حیاتِ اجتماعی کے جسم کا گرم خون اور مذہب واخلاق اس جسم کی روح ہے اگر یہ سب چیزیں ایک جمہوری نظام میں کسی فرقہ کے پاس ہوں تو وہ اسکے ذریعہ نہ صرف اپنی حفاظت بلکہ ترقی کا اور ملک کی مؤثر خدمت کا بہترین

امام ابوداؤد اور انکی سنن کی خصوصیات

مولانا تقی الدین صاحب ندوی، مظاہری، استاذ دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ۔

نام ونسب سلیمان نام کنیت ابوداؤد تھی، والد کا نام اشعث بن اسحٰق تھا، سیستان کے رہنے والے تھے، جو ہرات اور سندھ کے درمیان بلوچستان کے قریب واقع ہے، سیستان کا معرب سجستان ہے اسلئے وطن کی طرف منسوب ہوکر سجستانی کہلاتے ہیں، اگرچہ اُن کے وطن کی تعیین میں قدرے اختلاف ہے۔

ابن خلکان نے کہا ہے کہ سجستان بصرہ کے اطراف میں ایک دیہات کا نام ہے، لیکن شاہ عبدالعزیز صاحبؒ نے اس کی تردید کی ہے اور فرمایا ہے کہ یہ ہرات وسندھ کے درمیان ایک مشہور شہر ہے (بستان المحدثین) لیکن وہاں کے جغرافیہ میں اس نام کے شہر کا کہیں پتہ نہیں چلتا، یاقوت حموی نے لکھا ہے کہ یہ خراسان کے اطراف میں ہے اور اس کو سنجز بھی کہتے ہیں اور یہی صحیح معلوم ہوتا ہے (معجم البلدان ص ۲۷ ج ۵) اس لئے امام ابوداؤد سنجری بھی کہلاتے ہیں۔

پیدائش ووفات امام موصوف سیستان میں ۲۰۲ھ میں پیدا ہوئے، لیکن انھوں نے زندگی کا بڑا حصہ بغداد میں گذارا اور وہیں اپنی سُنن کی تالیف کی، اسی لئے اُن سے روایت کرنے والوں کی اس اطراف میں کثرت ہے، لیکن بعض وجوہ سے ۲۷۱ھ میں بغداد کو خیرباد کہا اور زندگی کے آخری چارسال بصرہ میں گذارے جو اُس وقت علم وفن کے لحاظ سے مرکزی حیثیت رکھتا تھا۔ اور وہیں بروز جمعہ ۲۷۵ھ کو وفات پائی (اکمال)

تحصیلِ علم کے لئے سفر ان کی زندگی کے ابتدائی حالات بہت کم ملتے ہیں، لیکن جس زمانے میں انھوں نے آنکھیں کھولیں اس وقت علمِ حدیث کا حلقہ بہت وسیع ہوچکا تھا، اس لئے امام موصوف نے مختلف بلاد کا سفر کیا

اور اس زمانہ کے تمام مشاہیر اساتذہ و شیوخ سے حدیث حاصل کی، صاحب اکمال نے لکھا ہے،۔
قدم بغداد غیر مرۃ، بغداد متعدد بار تشریف لائے، نیز تحصیل علم کے لئے عراق، خراسان، شام، الجزائر وغیرہ مختلف شہروں کی خاک چھانی اور ہر جگہ کے ارباب فضل و کمال سے استفادہ کیا (اتحاف ص۲۵۷)

اساتذہ و شیوخ | امام ابوداؤدؒ تحصیل علم کے لئے جن اکابر و شیوخ کی خدمت میں حاضر ہوئے ان کا استقصاء دشوار ہے، خطیب تبریزی فرماتے ہیں کہ "اخذ العلم ممن لا یحصی" (اکمال)

انھوں نے بیشمار لوگوں سے حدیثیں حاصل کیں، اُن کی سُنن اور دیگر کتابوں کو دیکھ کر حافظ ابن حجرؒ کے اندازے کے مطابق ان کے شیوخ کی تعداد تین سو سے زائد ہے، وہ امام بخاریؒ کے بہت سے شیوخ میں ان کے شریک ہیں (تذکرہ) ان کے اساتذہ میں امام احمد۔ قعنبی، ابوالولید طیالسی، مسلم بن ابراہیم اور یحیٰی بن معین جیسے ائمۂ فن ہیں۔

تلامذہ | اُن کے تلامذہ کا شمار بھی مشکل ہے، ان کے حلقۂ درس میں کبھی کبھی ہزاروں کا اجتماع ہوتا تھا۔ علامہ ذہبیؒ نے لکھا ہے کہ ان کے لئے سب سے زیادہ قابل فخر بات یہ ہے کہ امام ترمذیؒ اور امام نسائیؒ ان کے تلامذہ میں سے ہیں، اور امام احمدؒ بن حنبل نے بھی حدیث عتیرہ کو ان سے سُنا ہے اور امام ابوداؤد اس پر فخر کیا کرتے تھے۔ (تذکرہ)

زہد و تقویٰ | ابو حاتم فرماتے ہیں کہ امام موصوف فقہ و علم اور حفظ حدیث، زہد و عبادت، یقین و توکل میں یکتائے روزگار تھے (اتحاف ص۲۵۷) اُن کی زندگی کا مشہور واقعہ ہے کہ اُن کے کُرتہ کی ایک آستین تنگ تھی اور ایک کُشادہ، جب اس کا راز دریافت کیا گیا تو بتایا کہ ایک آستین میں اپنے نوشتے رکھ لیتا ہوں اس لئے اس کو کشادہ بنالیا ہے، اور دُوسری کو کشادہ کرنے کی کوئی ضرورت نہ تھی، نہ اس میں کوئی فائدہ تھا، اس لئے اس کو تنگ ہی رکھا ہے، ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ ورع و تقویٰ، عفت و عبادت کے بہت اونچے مقام پر فائز تھے (مرقاۃ ص۲۲) کہا گیا ہے کہ امام موصوف رفتار و گفتار میں اپنے استاذ امام احمدؒ کے بہت مشابہ تھے (مقدمہ بذل)

امام موصوف کے فضل کا اعتراف | امام موصوف کو علم و عمل میں جو امتیازی مقام حاصل تھا اُس زمانے کے

علماء و مشائخ کو بھی اس کا پورا پورا اعتراف تھا، چنانچہ حافظ موسیٰ بن ھارون فرماتے ہیں کہ امام ابوداؤد دنیا میں حدیث کیلئے اور آخرت میں جنت کیلئے پیدا کئے گئے تھے، میں نے اس سے افضل کسی کو نہیں دیکھا۔ امام ابراہیم کا یہ فقرہ ابوداؤد کے متعلق مشہور ہے کہ حدیث کو اُن کے لئے اس طرح نرم کردیا گیا تھا جیسے داؤد علیہ السلام کے لئے لوہا، حاکم کی رائے یہ ہے کہ امام اھل الحدیث فی عصرہ بلا مدافعۃ - امام ابوداؤد بلاشک و ریب اپنے زمانے میں محدثین کے امام تھے (مقدمہ غایۃ ص۲)

امام ابوداؤدؒ کا مسلک | اس میں علماء کا اختلاف ہے کہ اُن کا مسلک کیا ہے، اور کبار محدثین کے ساتھ ہمیشہ یہ معاملہ ہوتا رہا ہے کہ مختلف مسلک والوں نے اُن کو اپنے مسلک کا پیرو ثابت کرنے کی کوشش کی، یہی معاملہ امام ابوداؤدؒ کے ساتھ بھی ہوا، بستان المحدثین میں حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا ہے کہ اُن کے مسلک میں اختلاف ہے، بعض نے کہا کہ شافعی تھے، بعض حضرات نے اُن کو حنبلی ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، نواب صدیق حسن خاں صاحبؒ نے ان کو شافعی شمار کیا ہے۔ لیکن مولانا محمد انور شاہ صاحبؒ نے علامہ ابن تیمیہؒ کے حوالے سے ان کو حنبلی فرمایا ہے (فیض الباری) مگر ان کی سُنن کے مطالعہ کے بعد یہ بات بالکل آشکارا ہوجاتی ہے کہ امام ابوداؤدؒ حنبلی المسلک ہی تھے، ان کی سُنن کے تراجم پر غور کرنے کے بعد اس میں شک کی گنجائش نہیں رہتی - امام موصوف نے اپنی سنن میں بہت سے مقامات پر دوسری ثابت و معروف روایات کے مقابلہ میں ان احادیث کو ترجیح دی ہے جن سے امام احمدؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، مثلاً ترجمہ قائم کرتے ہیں باب کراھیۃ استقبال القبلۃ عند قضاء الحاجۃ (بذل ص۴)

چونکہ امام احمدؒ کے نزدیک قضائے حاجت کے وقت استدبار قبلہ مطلقاً جائز ہے، اس لئے ترجمۃ الباب میں اس کو ترک کردیا، مزید برآں اس کے آگے "باب الرخصۃ فی ذلک" کا ترجمہ قائم کرکے استدبار قبلہ کا جواز ثابت کیا ہے، اسی طرح ترجمہ ہے" باب البول قائماً" اس میں حضرت ابوحذیفہؓ کی روایت" اتی سباطۃ قوم فبال قائماً. ذکر کرکے کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کی اباحت ثابت کی ہے جو امام احمدؒ کا مسلک ہے، حالانکہ اُن کے علاوہ جمہور علماء کے نزدیک بغیر عذر کے مکروہ ہے اور حنفیہ کے نزدیک مکروہ تنزیہی ہے، اور یہاں دوسری مشہور حدیث ذکر نہیں فرمائی جس سے بیٹھ کر ہی پیشاب کرنے کی

تاکید نکلتی ہے، بلکہ اس کو اپنی کتاب میں دوسری جگہ ذکر فرمایا ہے، اسی طرح باب باندھا ہے" باب فی ترك الوضوء ممامست النار" اور اس سے اگلا باب باندھا ہے باب التشدید فی ذلك یعنی آگ سے پکی ہوئی چیز کے کھانے سے وضوء کرنا واجب ہے، امام ابوداؤدؒ نے پہلے ترجمۃ الباب سے اشارہ کیا ہے اس بات کی طرف کہ حضرت جابرؓ کی حدیث" کان اٰخرالامرین فی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترك الوضوء مما غیرت النار" کو جمہور نے ناسخ قرار دیا ہے لیکن چونکہ اسی حدیث کو مسئلۂ وضوء فی لحوم الابل میں بھی حنابلہ کے خلاف ائمہ ثلاث نے ناسخ قرار دیا ہے اسی لئے امام ابوداؤدؒ نے باب التشدید فی ذلك کا باب قائم کرکے اس بات کی کوشش کی ہے کہ ترك الوضوء مما غیرت النار حدیث جابرؓ سے منسوخ نہیں بلکہ اس کے نسخ کیلئے دوسرے دلائل موجود ہیں (بذل المجہود ص۱۱۶ ج۱)

اور مثلاً باب قائم کیا ہے" باب فی القطع فی العاریۃ اذا جحدت" اس میں مصنفؒ نے امام احمدؒ کے مسلک کی پوری تائید کی ہے، اس لئے کہ امام احمدؒ کے نزدیک جمہور کے خلاف خائن خیانت کرے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، حالانکہ اس سے پہلے ہی باب میں" لیس علی الخائن قطع" والی روایت کو ذکر کیا ہے جس سے ائمہ ثلاث کا استدلال ہے (بذل المجہود ص۴۱) اسی طرح انھوں نے ترجمہ قائم کیا ہے باب الوضوء بفضل طہور المرأۃ (بذل ص۵) اس کے بعد ترجمہ باندھا ہے باب النھی عن ذلك، ائمۂ اربعہ میں سے یہ صرف امام احمدؒ کا مذہب ہے کہ عورت کے غسل یا وضوء سے بچے ہوئے پانی کا استعمال مرد کے لئے ناجائز ہے، وہ فرماتے ہیں کہ جب عورت پانی میں ہاتھ ڈال دے اور اس کو استعمال کرلے تو بقیہ پانی مرد کے لئے مستعمل ہوگیا ہے (بذل ص۱۵)

غرض یہ ہے کہ اس طرح اگر کتاب کا مطالعہ کیا جائے تو پوری طرح سے امام موصوف کا حنبلی المسلک ہونا متعین ہو جاتا ہے۔

تصنیفات | سنن، مراسیل، الرد علی القدریۃ، الناسخ والمنسوخ، ماتفرد بہ اہل الامصار، فضائل الانصار، مسند مالک بن انسؓ، المسائل، معرفۃ الاوقات والاخوۃ وغیرہ (تہذیب الراوی ص۲۳) کتاب بدء الوحی (تہذیب التہذیب ص۱۷۹) جن میں سب سے زیادہ اہم ان کی سنن ہے، جس پر اگلے

صفحات میں ہم تفصیل سے گفتگو کریں گے۔

سنن کا زمانۂ تالیف | کہیں متعین طور سے یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ کس سن میں امام موصوف سنن کی تالیف سے فارغ ہوئے، لیکن ملا علی قاریؒ نے یہ نقل کیا ہے کہ جب سنن کی تالیف سے فارغ ہوئے تو اس کو اپنے اساتذہ امام احمدؒ وغیرہ کے سامنے پیش کیا اور انھوں نے اس کو پسند فرمایا (مرقاۃ ص۲۲ ج۱) اور امام احمدؒ کا سنہ وفات ۲۴۱ھ ہے اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اس وقت تک تالیف سے فارغ ہو چکے تھے۔

سنن ابوداؤد کی وجہ تالیف | امام ابوداؤدؒ نے جس زمانے میں آنکھیں کھولیں تو انھوں نے ضرورت محسوس کی کہ فنِ حدیث میں ایک نئے انداز کی کتاب کی ضرورت ہے جس میں اُن احادیث کا استیعاب ہو جن سے ائمہ نے اپنے مذاہب پر استدلال کیا ہے اس کی خاص وجہ یہ تھی جیسا کہ علامہ ابن قیمؒ فرماتے ہیں کہ حفاظِ حدیث کی ایک جماعت ایسی تھی جس نے ضبط و حفظ میں پوری توجہ کی لیکن اس نے نہ تو مسائل کے استنباط کی طرف توجہ کی اور نہ ان خزانوں سے احکام نکالنے کی کوشش کرتی تھی جو اس نے محفوظ کر رکھا تھا اور اس کے بالمقابل ایک جماعت ایسی تھی جس نے اپنی پوری توجہ استنباطِ مسائل اور اس میں غور و فکر کی طرف رکھی (الوابل الصیب ص۸۴۳ ج۳) یہاں تک کہ ناقلینِ حدیث کی پہلی جماعت جو فتویٰ دینے سے بھی احتراز کرتی تھی اُن کا مقصد صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کو روایت کرنا تھا اور یہ حضرات ائمۂ مجتہدین کی فقہی باریکیوں سے ناواقف تھے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اُن کے معتقدین میں سے بعد کے کچھ لوگوں نے ائمہ پر نقد شروع کر دیا جیسے حمیدی نے امام ابوحنیفہؒ پر اور احمد بن عبداللہ العجلی نے امام شافعیؒ پر سخت تنقید کی اور کہا کہ وہ قابلِ اعتماد ہیں لیکن انھیں حدیث سے واقفیت نہیں، ابوحاتم رازی نے کہا کہ "کان الشافعیؒ فقیھاً ولم یکن لہٗ معرفۃ بالحدیث (ماتمس بہ الحاجۃ) اس لئے امام ابوداؤدؒ نے فقہاء کے مستدلات کو اپنی اس کتاب میں جمع کرنے کی کوشش کی ہے، امام ابوداؤدؒ خود فرماتے ہیں کہ میری اس کتاب کے اندر مالکؒ، ثوریؒ، شافعیؒ وغیرہ کے مذاہب کی بنیادیں موجود ہیں، حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کا ارشاد ہے کہ اُن کا مقصد یہ تھا کہ ایسی احادیث کو یکجا کر دیں جس سے فقہاء استدلال کرتے ہیں، اور ان میں مروّج ہیں، اور جن کو علماءِ بلاد نے احکام کی

بنا قرار دیا، اس مقصد کیلئے امام ابو داؤدؒ نے اپنی سنن کو تصنیف کیا (حجۃ اللہ البالغہ صفحہ ۱۳۵) اسی لئے کہا گیا ہے کہ ایک مجتہد کے لئے یہ کافی ہے، احکام کے استیعاب میں اس سے بہتر کوئی کتاب نہیں ہے۔ (تدریب الراوی صفحہ ۵۵)

سنن کی مقبولیت اس لئے ہر زمانے میں علماء و فقہاء نے سنن ابی داؤد کی طرف پوری توجہ کی، یہاں تک کہ جب یہ کتاب لکھی گئی اور مصنف نے لوگوں کو پڑھ کر سنایا تو بہت زیادہ مقبول ہوئی، امام خطابی نے لکھا ہے کہ سنن ابی داؤد جیسی کتاب علم دین کے متعلق ابھی تک نہیں لکھی گئی، علامہ ابن قیمؒ کی رائے ہے کہ امام موصوف نے ایسی کتاب لکھی ہے جو مسلمانوں کے درمیان حَکَم ثابت ہوئی اور اختلافی مسائل میں فیصلہ کُن بن گئی، بعض بزرگوں نے اپنا خواب بیان کیا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں دیکھا کہ آپؐ نے ارشاد فرمایا جو سنت پر عمل کرنا چاہتا ہے اُسے سنن ابی داؤد پڑھنا چاہیئے۔ (تہذیب السنن)
علماء نے مصنفؒ کی زیارت کے لئے رختِ سفر باندھا، سہل تستر رحمۃ اللہ علیہ جو اس زمانہ کے اہل اللہ میں سے تھے، مصنفؒ کی زیارت کے لئے آئے تو امام موصوف نے ان کے حکم سے اپنی زبان مبارک کو نکالا تو انھوں نے بوسہ لیا۔

سنن ابی داؤد کا صحاح ستہ میں رُتبہ اس کے بعد اب یہاں ہم کو دو حیثیت سے گفتگو کرنی ہے، ایک تو یہ کہ تعلیم کے لحاظ سے صحاح ستہ کے درمیان اس کا کیا مقام ہے؟ دوسرے یہ کہ صحت کے اعتبار سے اس کا کیا درجہ ہے۔

تعلیم کے اعتبار سے صحاح ستہ میں مقام تعلیم کے لحاظ سے اس کا مقام معلوم کرنے سے پہلے صحاح ستہ کے مقاصد ناظرین کے سامنے آجائیں تاکہ اس کی تعیین آسان ہوجائے۔ چونکہ صحاح ستہ کے مؤلفین نے اپنے اپنے ذوق کے مطابق اپنی کتابوں کا انتخاب کیا ہے، حضرت امام بخاریؒ کے پیش نظر طرقِ استنباط و استخراجِ مسائل ہیں جو اُن کے تراجم ابواب سے ظاہر ہے، اہلِ درس کا مشہور مقولہ ہے کہ "بخاری کی ساری کمائی اُن کے تراجم میں ہے۔" اسی طرح امام مسلمؒ نے اپنی کتاب صحیح احادیث کو مختلف اسانید سے یکجا بیان کردیا ہے، امام ابو داؤد نے ائمہ کے مستدلات کو موضوع قرار دیا، امام ترمذیؒ کا مقصد بیانِ مذاہب ہے اور امام نسائیؒ کی

غرض علل حدیث پر تنبیہ کرنا ہے، ابن ماجہ نے غیر معروف روایات کو بیان کرنا اپنے پیش نظر رکھا (ماخوذ از لامع صـ۲۵)
اوپر کی گفتگو سے ہمارے سامنے ان کتابوں کے اغراض و مقاصد آگئے ہیں اسلئے مشکوٰۃ شریف کے بعد ترمذی شریف کی تعلیم دینی چاہئے کیونکہ سب سے پہلے طالب علم کو ائمہ کے مذاہب معلوم ہونا چاہئیں، پھر مزید برآں ائمہ کے دلائل جاننے کی ضرورت ہے اس کے لئے سنن ابی داؤد کا وظیفہ ہے، پھر طرق استنباط و طرز استدلال معلوم ہونا چاہئے اس کیلئے صحیح بخاری کا وظیفہ ہے، پھر اس کے بعد مزید تائید کیلئے مسلم شریف کو پڑھانا چاہئے کیونکہ وہ صحیح احادیث کو مختلف اسانید سے یکجا روایت کرتے ہیں پھر علل حدیث جاننے کیلئے نسائی کا مقام ہے، جہاں وہ "ھذا منکر وھذا صواب" کہتے ہیں وہاں معرکہ پیش آجاتا ہے، پھر کھرے و کھوٹے کے جاننے کیلئے سنن ابن ماجہ کا درجہ ہے، اس گفتگو سے اب یہ بالکل واضح ہوگیا کہ تعلیم کے لحاظ سے سنن ابی داؤد کا دوسرا درجہ ہے۔ (از افادات حضرت مولانا زکریا صاحب مدفیوضہم)

صحاح ستہ میں صحت کے لحاظ سے مقام | یہ بات مجمع ہے کہ صحیحین کو سنن اربعہ پر صحت کے لحاظ سے فضیلت حاصل ہے لیکن اس کے بعد کی ترتیب میں علماء کا اختلاف ہے، بعض حضرات نے نسائی شریف کو تیسرا درجہ دیا ہے اور بعض نے جامع ترمذی کو (عرف الشذی) حضرت شاہ عبد العزیز صاحب رحؒ نے جہاں کتب حدیث کے طبقات بیان کئے ہیں وہاں سنن ابی داؤد کو دوسرے طبقے میں شمار کیا ہے (عجالۂ نافعہ)
لیکن صاحب مفتاح السعادۃ نے لکھا ہے کہ سب سے اونچا درجہ بخاری شریف کا ہے، اس کے بعد صحیح مسلم کا اور پھر سنن ابی داؤد کا درجہ ہے اور یہی زیادہ مناسب ترتیب ہے۔ کیونکہ علامہ ابن جوزیؒ نے جامع ترمذی کی تیس ۳۰ احادیث، سنن نسائی کی دس ۱۰ اور سنن ابی داؤد کی نو ۹ احادیث کو موضوع قرار دیا ہے۔ (لامع صـ۶۳) اگرچہ علامہ موصوف نقد روایت میں متشدد مانے گئے ہیں اور علماء نے اکثر کا جواب دیا ہے لیکن اس کا کچھ نہ کچھ اثر ضرور پڑے گا۔ اس لئے بھی سنن اربعہ میں سنن ابی داؤد کو صحت کے لحاظ سے تقدم حاصل ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ امام مسلمؒ نے اپنی کتاب میں رجال کے تین طبقات قائم کئے ہیں، جس کے متعلق حاکم و بیہقی نے لکھا ہے کہ انھوں نے صرف پہلے ہی طبقہ کی روایات کو اپنی کتاب میں جگہ دی ہے لیکن قاضی عیاض نے دعویٰ کیا ہے کہ انھوں نے طبقہ ثانیہ کی روایات کو بھی اپنی کتاب میں درج کیا ہے، علامہ نوویؒ نے ان کے

قول کی تحسین کی ہے، البتہ طبقۂ ثالثہ کی روایات موجود نہیں ہیں، حضرت گنگوہیؒ نے اپنی تقریر مسلم میں فرمایا ہے کہ طبقۂ ثالثہ کی روایات کو بھی ضمناً و استشہاداً بعض جگہ بیان کر دیا ہے، بہرکیف طبقۂ اولیٰ و ثانیہ کی روایات مسلم شریف میں موجود ہیں، اس پر ابن سید الناسؒ نے لکھا ہے کہ امام ابوداؤد نے بھی ضعیف اور ناقابلِ اعتبار روایات سے گریز کیا ہے۔ اور جہاں کہیں ضعف شدید ہے تو اس کی وجہ بیان کر دی ہے، نیز قسم اول و ثانی کی روایات بکثرت اپنی کتاب میں لائے ہیں، پس معلوم ہوا کہ دونوں کے شرائط ایک ہیں، یعنی مسلم شریف میں صحیح اور حسن دونوں طرح کی روایات موجود ہیں، کیونکہ امام ابوداؤد نے اپنے خط میں جو اہلِ مکہ کے نام لکھا ہے اس میں اپنے ان شرائط کی صراحت کر دی ہے۔ (شروط الائمہ ص۵۵) امام زین العراقی نے اس کو تسلیم نہیں کیا کہ ان دونوں کے شرائط ایک ہیں، کیونکہ امام مسلم نے اپنی کتاب میں صحت کا التزام کیا ہے اس لئے ان کی کتاب کی کسی حدیث کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ ان کے نزدیک حسن ہے، اس لئے کہ حدیث حسن کا درجہ صحیح سے نیچا ہے، اور امام ابوداؤد کا مشہور قول ہے کہ "ما سکت عنہ فھو صالح" جس حدیث سے میں سکوت اختیار کروں وہ قابلِ استدلال ہے، اس میں حسن و صحیح دونوں کا احتمال ہے۔ امام ابوداؤد سے کہیں یہ منقول نہیں جس کو میں صالح کہوں وہ صحیح ہی ہے (تدریب ص۵۶، شروط الائمہ ص۵۳)

اس کے علاوہ امام زہریؒ کے تلامذہ کے پانچ طبقات ہیں، امام مسلم نے طبقۂ ثانیہ کی روایات کو اصالۃً ذکر کیا ہے، اور ثالثہ کی ضمناً اور امام ابوداؤد طبقۂ ثانیہ کی روایات کو اصالۃً لائے ہیں (تدریب ص۴۱) ان وجوہ کی بنا پر سنن ابی داؤد کا مقام صحیح مسلم کے بعد ہی رکھا جائیگا، جیسا کہ علامہ نوویؒ اور شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے ترتیب قائم کی ہے، بخاری، مسلم، پھر سنن ابی داؤد اس کے بعد نسائی پھر ترمذی و ابن ماجہ کا درجہ ہے۔ (مقدمہ لامع ص۴۷)

سنن ابی داؤد کی خصوصیات

کتب ستہ کی علیحدہ علیحدہ کچھ خصوصیات ہیں، اس لئے کہ ہر کتاب کے مصنف نے یہ کوشش کی ہے کہ اس کی کتاب میں کوئی نئی اور کارآمد بات ایسی ہو جو دوسری کتابوں سے اس کو ممتاز کر دے، اس کی تفصیل ہر ایک کے حالات کے ساتھ کی جائے گی، فی الحال ہمارے پیش نظر سنن ابی داؤد کی خصوصیات کو

بیان کرتا ہے، پورا مضمون اور بالخصوص یہ حصہ حضرت الاستاذ مولانا زکریا صاحب شیخ الحدیث کے افادات سے ماخوذ ہے، جو بذل المجہود کی تصنیف میں شروع سے اخیر تک شریک رہے ہیں اور مزید برآں پینتیس ۳۵ سال تک سنن ابی داؤد کا درس دیا ہے۔

۱ - مصنف کبھی ایک ہی سند میں مختلف اسانید کو بیان کر دیتے ہیں، اسی طرح کبھی ایک متن میں مختلف متون کو اکٹھا کر دیتے ہیں، پھر ان میں سے ہر حدیث کے الفاظ کو علیحدہ علیحدہ بیان فرماتے ہیں جیسے مسدد بن مسرھد نے حماد بن زید و عبدالوارث دونوں ہی سے روایت کیا ہے، تو مصنف نے دونوں کے الفاظ کو علیحدہ علیحدہ عن وارث و عن حماد لکھکر بیان کر دیا ہے اور اس کا مقصد یہ ہو کہ دونوں کے الفاظ کا اختلاف ظاہر ہو جائے، اور یہ دونوں ہی مسدد کے استاد ہیں (بذل المجہود ص ۳۰ ج ۱)

حضرت گنگوہیؒ کا ارشاد ہے کہ ان کے اصول میں سے یہ ہے کہ جب کسی راوی کے الفاظ میں کوئی زیادتی یا کمی یا تغیر واقع ہوتا ہے یا راوی کا کوئی وصف وغیرہ بیان کرنا چاہتے ہیں، تو اس کو دوسری روایت سے علیحدہ کر دیتے ہیں اور جملۂ معترضہ کے طور پر اثنائے سند یا اثنائے متن میں یا آخر سند میں اس کو بیان کرتے ہیں، اسی طرح جب دو اسناد ایک راوی پر جمع ہو جاتی ہیں تو اگر ایک نے حَدَّثَنَا کے ساتھ روایت کیا اور دوسرے نے عَنْعَنَہ سے تو پہلے حدثنا والی روایت کو مقدم کرتے ہیں اور عنعنہ کو مؤخر کرتے ہیں (ماخوذ از تقریر گنگوہیؒ)

۲ - اسی طرح امام موصوف نے فرمایا ہے کہ وہ حدیث طویل کو کبھی مختصر بیان کرتے ہیں، کیونکہ اگر پوری حدیث ذکر کر دی جائے تو بعض سُننے والے اس کی فقاہت کو سمجھ نہ سکیں گے (رسالہ ص ۲)

۳ - انھوں نے فرمایا ہے کہ جب وہ دو یا تین حدیثیں ایک باب میں ذکر کرتے ہیں تو ان کا مقصد کسی خاص نقطۂ نظر کو بیان کرنا ہوتا ہے جو پہلی روایت میں موجود نہیں یا کسی روایت میں کسی خاص حیثیت سے مزید کلام کی ضرورت ہوتی ہے تو متعدد احادیث کو باب کے تحت لاتے ہیں ورنہ اختصار ہی سے کام لیتے ہیں۔

۴ - انھوں نے فرمایا ہے کہ صرف تیرہ ۱۳ جگہیں ہیں کہ جہاں اقدم کی روایت کو احفظ کی روایت پر

مقدم کیا ہے۔

۵ - اسی طرح کبھی ایک ترجمہ کے تحت مختلف روایات کو جمع کر دیتے ہیں جیسا کہ باب کراھۃ استقبال القبلۃ عند قضاء الحاجۃ میں استدبار عند الحاجۃ کی روایت بھی لائے ہیں

۶ - اور کبھی ترجمۃ الباب اس طور پر قائم کرتے ہیں کہ خود ترجمہ کے الفاظ کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوتا ہے کہ احادیث سے ثابت شدہ حکم کے اندر یہ چیزیں بھی شامل ہیں جیسے ترجمہ لائے ہیں۔ "باب المواضع التی نھی عن البول فیھا" حالانکہ حدیث کے اندر کہیں بول کا تذکرہ نہیں ہے، صرف بَراز کا تذکرہ موجود ہے لیکن چونکہ دونوں لازم وملزوم ہیں اس لئے ترجمہ کے الفاظ سے اس طرف اشارہ کر دیا کہ دونوں کے اندر علت ممانعت ایک ہے، بَراز کے ساتھ بَول بھی شامل ہے۔

۷ - اسی طرح امام موصوف کی سنن میں ایک حدیث ثلاثی بھی ہے جبکہ سند عالی کی محدثین کے نزدیک بہت زیادہ اہمیت ہے، چنانچہ امام بخاریؒ کی ثلاثیات بہت مشہور ہیں اور انھیں اُن کی کتاب کا ایک اہم باب سمجھا جاتا ہے، وہ حدیث ابن الدحداح کی کتاب الجنائز میں صـ۹۷/۲ پر ہے۔

تعدادِ روایات | امام ابوداؤدؒ نے پانچ لاکھ احادیث کے مجموعہ میں سے صرف چار ہزار آٹھ سو کا اپنی کتاب میں انتخاب کیا ہے، مزید برآں چھ سو مراسیل بھی ہیں، نیز امام شافعیؒ کے سوا مرسل حدیث جمہور کے نزدیک قابلِ حجت ہے، امام ابوداؤد اور اُن کے استاد امام احمد بن حنبل کا بھی یہی مسلک ہے۔

صرف چار احادیث انسان کے دین کے لئے کافی ہیں | امام ابوداؤد نے اتنی روایات میں سے صرف چار کا انتخاب فرمایا کہ انسان کو اپنے دین پر عمل کرنے کیلئے صرف یہ حدیثیں کافی ہیں۔

(۱) انما الاعمال بالنیات۔ (۲) حسن اسلام المرء ترکہ مالا یعنیہ۔

(۳) لایکون المؤمن مؤمنا حتی یرضیٰ لاخیہ ما یرضیٰ لنفسہ (۴) الحلال بیّن والحرام بیّن الخ

اگرچہ حافظ ابن حجرؒ نے "النصح لکل مسلم" والی روایت کے متعلق کہا ہے کہ چار بنیادی حدیثوں میں سے اس کو بھی شمار کیا گیا ہے، اور اس کی تائید میں امام احمد بن احمد کا قول پیش کیا ہے (صـ۱۳/۱) لیکن علامہ نوویؒ کی رائے یہ ہے کہ جن لوگوں نے اس کو چار احادیث میں ایک شمار کیا ہے، ان کی رائے صحیح نہیں ہے

بلکہ فی الواقع یہ تو سب کی جامع ہے -اور اس پر اسلام کا مدار ہے، الغرض امام ابوداؤد نے ان چار حدیثوں کو انسان کے دین کیلئے کافی بتایا ہے، واقعہ ہے کہ اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ زندگی کے سارے معاملات پر حاوی ہے، چنانچہ حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبؒ کا ارشاد گرامی ہے کہ کافی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دین کے مشہورات و قواعد کلیہ جاننے کے بعد جزئیاتِ دین کو معلوم کرنے کیلئے کسی مجتہد کو ضرورت باقی نہیں رہتی چونکہ حدیث اوّل عبادات کی درستگی کیلئے کافی ہے اور حدیث ثانی سے عمر عزیز کے اوقات کی محافظت کی اہمیت معلوم ہوتی ہے، تیسری حدیث سے حقوق کی معرفت حاصل ہوتی ہے کہ اپنے رشتہ داروں پڑوسیوں و متعارفین اور اہلِ معاملہ کے ساتھ کس طرح پیش آنا چاہئے اور چوتھی حدیث ایسے مسائل میں جن میں علماء کو شک و تردد ہے ایک واضح راستہ پیش کرتی ہے، غرض یہ کہ یہ چاروں حدیثیں ایک عاقل آدمی کیلئے استاد و شیخ کا درجہ رکھتی ہیں (حطہ ص ۱۱۴ بستان ص ۱۱۹) لیکن فی الواقع امام ابوداؤد سے پہلے امام اعظم ابوحنیفہؒ نے اپنے صاحبزادہ حمادؒ سے فرمایا تھا کہ میں نے پانچ لاکھ احادیث کے مجموعہ میں سے پانچ احادیث کا انتخاب کیا ہے اور چار تو وہی ہیں جن کو امام ابوداؤد نے بیان کیا ہے اور پانچویں حدیث یہ ہے المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ الخ چونکہ امام ابوداؤد حضرت امام ابوحنیفہؒ کے فضل و امامت کے قائل ہیں چنانچہ ان کا مشہور قول ہے۔ "رحم اللہ ابا حنیفۃ کان اماما" "اللہ رحم کرے ابوحنیفہ پر وہ امام تھے، ابن عبدالبر نے الانتقاء میں اس کو نقل کیا ہے -اس لئے زیادہ قرینِ قیاس ہے کہ امام ابوداؤد نے امام صاحبؒ کے قول کو اپنے سامنے رکھ کر ان چار حدیثوں کا انتخاب فرمایا ہو-

ماسکت عنہ ابوداؤد کی حیثیت- اس کتاب کے اندر یہ مسئلہ بھی نہایت ہی معرکۃ الآراء ہے جن احادیث پر امام موصوف سکوت اختیار فرمائیں ان کی حیثیت کیا ہوگی کیونکہ انھوں نے دعویٰ کیا ہے کہ "مالم یذکر فیہ شیئا فھو صالح (تدریب ص ۵۴) جس کے بارے میں وہ سکوت اختیار کریں وہ صالح ہے یعنی قابلِ استدلال ہے اور انھوں نے یہ بھی فرمایا ہے کہ البتہ ان میں صحت کے اعتبار سے تفاوت ہے، بعض بعض کے مقابلہ میں زیادہ صحیح ہیں اب قابلِ استدلال ہونے میں حسن و صحیح دونوں ہی کا احتمال ہے، لیکن احتیاط اسی میں ہے اس کو حسن ہی قرار دیا جائے، علامہ نوویؒ کا فیصلہ یہ ہے کہ ان پر عمل کرنا جائز ہے بشرطیکہ قابلِ اعتماد محدثین نے

بھی سکوت فرمایا ہو (تدریب ص۵۵) قاضی شوکانی نے نقل کیا ہے کہ علامہ نوویؒ وابن صلاحؒ وغیرہ حفاظ حدیث نے جن احادیث پر ابوداؤد نے سکوت اختیار کیا ہے عمل کرنا جائز بتایا ہے، البتہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی جگہ صحت وحسن کے خلاف کوئی چیز ملے گی تو پھر ہم اس پر عمل ترک کردیں گے، البتہ شیخ ابن صلاحؒ نے کہا کہ جو حدیث ہم ان کی کتاب میں مطلقاً بغیر فیصلہ کے پائیں گے اور اس کی صحت بھی ہمیں معلوم نہیں تو ایسی صورت میں یہ سمجھا جائے گا کہ یہ امام موصوف کے نزدیک حسن ہے، کیونکہ جس سے امام ابوداؤد نے سکوت اختیار فرمایا ہے وہ ان کے نزدیک حسن وصحیح دونوں کا احتمال رکھتی ہے (نیل الاوطار ص۱۵ ج۱) لیکن ابن مندہ کی رائے یہ ہے کہ ابوداؤد کو جب کسی باب میں ضعیف حدیث کے علاوہ اور کوئی روایت نہیں ملی تو اسی کو لائے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک وہ لوگوں کی رائے سے زیادہ قوی ہے، ان کے استاد امام احمد کا بھی یہی مسلک تھا کہ لوگوں کی رائے سے زیادہ عزیز حدیث ہے خواہ ضعیف ہی کیوں نہو، وہ قیاس کا راستہ اس وقت تلاش کرتے تھے جب کہیں کوئی نص نہ مل سکے (تدریب ص۵۵) لیکن علامہ ابن قیم فرماتے ہیں کہ امام احمد کے نزدیک رائے کے مقابل میں حدیث ضعیف کے عزیز ہونے کا مطلب یہ ہے کہ روایت باطل ومنکر نہ ہو اور اس میں کوئی ایسا راوی نہ پایا جائے کہ جس سے روایت جائز ہی نہیں، اور فی الواقع ایسی ضعیف حدیث سے استدلال تو امام ابوحنیفہ ومالک وشافعی بھی کرتے ہیں (اعلام الموقعین ص۲۶ ج۱) اسی لئے بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ امام ابوداؤد کے قول "فما سکت عنہ فھو صالح" کا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یہ حدیث استشہاد واعتبار کے قابل ہے، اس کو دوسری حدیث کی تائید میں پیش کیا جاسکتا ہے، پھر ایسی صورت میں حدیث ضعیف بھی اس میں شامل ہو جائے گی، لیکن علامہ ابن کثیر نے امام ابوداؤد کا قول صریح نقل کیا ہے۔

"ما سکت عنہ فھو حسن" جس سے میں نے سکوت اختیار کیا ہے وہ حسن ہے، اس لئے اگر اس کو صحیح مان لیا جائے تو پھر کوئی اشکال ہی باقی نہیں رہتا (تدریب ص۵۵) لیکن قاضی شوکانی فرماتے ہیں کہ منذری نے پوری توجہ ان احادیث کے نقد کے بارے میں کی ہے جو سنن ابی داؤد کے اندر مذکور ہیں اور بہت سی مسکوت عنہا احادیث کا ضعف بھی بیان کردیا ہے، پس وہ احادیث اس سے خارج سمجھی جائیں گی اور بقیہ پر عمل کیا جائے گا، لیکن جب یہ دونوں ہی سکوت اختیار کریں پھر بلاشبہ وہ حدیث قابل استدلال ہوگی لیکن چند جگہیں

مستثنیٰ ہیں جن کو میں اپنی اس شرح میں بیان کروں گا (نیل الاوطار ص۱۲ ج۱) اسی طرح علامہ ابن قیم نے بھی چند احادیث پر نقد کیا ہے اس لئے بعض حضرات کا خیال ہے کہ سنن ابی داؤد کی وہ احادیث قابلِ استدلال ہونگی جن پر منذری وابن قیم دونوں ہی نے سکوت کیا ہو۔ لیکن سنن ابی داؤد کا مطالعہ کرنے کے بعد میرا یہ خیال ہے کہ بیشک منذری وابن قیم کی نقد کردہ احادیث کے علاوہ بھی بہت سی حدیثوں کو کہا جا سکتا ہے کہ وہ قابلِ استدلال ہیں اور قاضی شوکانی کا قول ابھی گذر چکا ہے لیکن ان سب کے باوجود ہمیں بعض احادیث ایسی بھی ملتی ہیں کہ جن پر ان سب نے سکوت اختیار کیا ہے اور فی الواقع وہ حدیث ضعیف ہیں، مثال کے طور پر مصنف نے یہ حدیث نقل کی ہے کہ رأیت ابن عمرؓ اناخ راحلتہ الخ (بذل المجہود ص۔ ج۱) اس کے بارے میں امام ابوداؤد نے سکوت اختیار کیا ہے، اسی طرح منذری نے تخریج میں اور ابن قیم نے بھی اس میں سکوت فرمایا ہے اور اس پر کوئی کلام نہیں کیا، حافظ نے بھی تلخیص الحبیر میں اس کے متعلق سکوت اختیار کیا۔ البتہ فتح الباری میں صرف اتنا فرماتے ہیں کہ اس کی تخریج ابوداؤد وحاکم نے حسن سند سے کی ہے، لیکن ان حضرات کے سکوت پر تعجب ہے، کیونکہ اس کے راوی حسن بن ذکوان کی بہت سے محدثین نے تضعیف کی ہے۔ ابن ابی الدنیا نے کہا کہ "لیس ھو بالقوی عندی" "وہ میرے نزدیک قوی نہیں ہے" وقال احمد "احادیثہ اباطیل" اور امام احمد فرماتے ہیں کہ اس کی حدیثیں باطل ہیں، اور یحییٰ بن سعید اور ابوحاتم نے اس کو ضعیف کہا اور ابوحاتم ونسائی کے نزدیک وہ قوی نہیں ہے، عبدالرحمٰن اس سے کبھی روایت نہیں کرتے تھے (بذل ص۔) پس ان وجوہ کی بنا پر میرا یہ خیال ہے کہ جن پر یہ سب حضرات سکوت فرمائیں اس کی مزید تحقیق وجستجو کی ضرورت ہے اور اس کے بعد ہی فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔

وہ احادیث جن کو علامہ ابن جوزی نے موضوع قرار دیا ہے | علامہ سیوطی کی رائے یہ ہے کہ سنن ابی داؤد کی چار حدیثیں ایسی ہیں جن کو ابن جوزی نے موضوع قرار دیا ہے (تدریب ص۱۰۱) لیکن فی الواقع علامہ موصوف نے نو روایات کو موضوعات میں شمار کیا ہے۔ (لامع الدراری ص۶۳) لیکن علامہ ابن جوزی نقد روایات میں متشدد قرار دیئے گئے ہیں، علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ ابن جوزی نے اپنی کتاب الموضوعات میں بہت سی ایسی حدیثوں کو موضوع ٹھہرایا ہے جن کے موضوع ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ فی الواقع وہ ضعیف ہیں، علامہ ذہبی کی رائے ہے کہ

ابن جوزی نے بہت سی قوی اور حسن روایات کو بھی کتاب الموضوعات میں داخل کردیا ہے (تدریب ص)
شیخ الاسلام حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ ابن جوزی کا نقد روایات میں تشدد اور حاکم کے تساہل نے ان دونوں کی کتابوں کے نفع کو مشکل بنا دیا ہے، اس لئے کہ ان دونوں کی کتابوں کی ہر حدیث میں تساہل کا امکان ہے پس ناقل کو ان دونوں سے نقل میں بہت احتیاط کی ضرورت ہے، مجرد ان دونوں کی تقلید مناسب نہیں۔
(تعقبات علی الموضوعات ص۱)

پس معلوم ہوا کہ علامہ موصوف کا ہر حدیث کے متعلق وضع کا فیصلہ نامناسب ہے۔ اس لئے ہم نے ایک ایک روایت کو لیکر اصل حیثیت واضح کرنے کی کوشش کی ہے کیونکہ امام ابوداؤد نے اپنے خط میں تحریر فرمایا ہے کہ میری سنن میں جسکو میں نے لکھا ہے کوئی روایت متروک الحدیث راوی سے نہیں لی ہے، اور اگر کہیں حدیث منکر ہے تو میں نے اس کو بیان کردیا ہے، اسی طرح اگر کسی حدیث میں ضعف شدید ہو تو اس کی بھی وضاحت کردی ہے (شروط الائمہ ص۵۵) امام موصوف نے فرمایا ہے کہ میں نے کوئی ایسی حدیث نہیں درج کی ہے جس کے ترک پر سب کا اجماع ہو (مرقاۃ ص۲۲) امام خطابی جو سنن ابی داؤد کے شارح بھی ہیں ان کا ارشاد ہے کہ اس کتاب میں حسن وصحیح دونوں طرح کی روایات ہیں، باقی سقیم روایات تو اسکے متعدد طبقات ہیں جن میں سب سے بُرا طبقہ موضوع احادیث کا ہے، پھر مقلوب کا اور اس سے کم تر مجہول کا درجہ ہے، لیکن ابوداؤد کی کتاب ان سب سے خالی ہے بلکہ ان کے وجود سے پاک ہے (حطہ ص۱۱۶)

وہ احادیث مندرجہ ذیل ہیں :۔

۱ــــ یہ وہ روایت ہے جو امام ابوداؤد نے باب صلوٰۃ التسبیح میں نقل کی ہے، علامہ ابن جوزی نے اس کو موضوع قرار دیا، کیونکہ اس کا راوی موسیٰ بن عبدالعزیز ان کے نزدیک مجہول ہے، لیکن علمائے علامہ موصوف کے اعتراض کا جواب دیا ہے، علامہ سیوطی فرماتے ہیں کہ ابن جوزی نے یہاں غلو سے کام لیا ہے حافظ ابن حجرؒ کی رائے عالی یہ ہے کہ ابن جوزی نے کتاب الموضوعات میں اس حدیث کو نقل کر کے اچھا نہیں کیا، اور ان کا موسیٰ بن عبدالعزیز کو مجہول کہنا نامناسب ہے اس لئے کہ ابن معین ونسائیؒ نے اس کی توثیق کی ہے اور امام بخاری نے جزء القرأۃ خلف الامام میں موسیٰ کی روایت کی تخریج کی ہے، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے اپنی

سنن میں اور ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں اور حاکم نے اپنی مستدرک میں اس حدیث کو روایت کیا ہے، امام بیہقی نے اس کی تصحیح کی ہے، انھوں نے ابو خالد شرقی کی سند سے امام مسلم کا یہ مقولہ نقل کیا ہے کہ اس باب (صلوٰۃ التسبیح) میں اس سے زیادہ حسن سند سے کوئی حدیث مروی نہیں ہے، امام ترمذی نے ابن مبارک وغیرہ بہت سے اہل علم کا اس پر عمل نقل کیا ہے، امام بیہقی فرماتے ہیں کہ ہر زمانے کے صلحاء کا اس پر تعامل رہا ہے۔ مزید برآں موسیٰ بن عبد العزیز کا متابع بھی موجود ہے، اور متعدد طرق سے یہ روایت مروی ہے، اور تعددِ طرق سے اب یہ روایت حسن لغیرہ کے درجہ پر پہنچ گئی (بذل ص۲۷۵/۲)

۲ــــ دوسری حدیث جس پر وضع کا حکم لگایا ہے، وہ یہ ہے القدریۃ مجوس ھذہ الامۃ (سنن ابی داؤد ص۲۲۸/۲) لیکن حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں اس پر تعقب کیا ہے اور فرمایا ہے کہ امام ترمذی نے اس کی تحسین کی ہے اور حاکم نے صحیح قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ اس کے رجال صحیح کی طرح ہیں البتہ اس میں دو علت قادحہ موجود ہیں، ایک یہ کہ اس کے راوی عبد العزیز بن حازم سے روایت کرنے میں بعض رواۃ نے اختلاف کیا ہے اور انھوں نے اس طرح روایت کیا ہے " ابو حازم عن نافع عن ابن عمرؓ اور یہاں سند یہ ہے، ابو حازم عن ابن عمرؓ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ منذری نے اس کی سند کو منقطع قرار دیا ہے حافظؒ نے اس دوسرے اشکال کا جواب یہ دیا کہ حسن بن قطان نے اس سند کو صحیح قرار دیا ہے کیونکہ ابو حازمؒ نے ابن عمرؓ کا زمانہ پایا تھا، پس یہ حدیث مسلم کی شرط پر صحیح ہے کیونکہ ان کے نزدیک اتصال کیلئے معاصرت کافی ہے، اور پہلے اشکال کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ راوی سے وہم ہوگیا ہو، اور یہ احتمال ہے کہ خود عبد العزیز کے دو اُستاد ہوں اور انھوں نے دونوں ہی سے روایت کی ہو، بہرکیف جب یہ ثابت ہے تو پھر اس کو موضوع کہنے کی گنجائش نہیں (بذل ص۲۱/۵) اور اس کے شواہد و متابعات بکثرت موجود ہیں اور درایۃً بھی روایت صحیح ہے،

۳ــــ تیسری حدیث، اُبَیؓ بن عمارۃ کی وہ روایت ہے جس سے مسح علی الخفین کیلئے عدم توقیت معلوم ہوتی ہے، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ اس کو علامہ ابن جوزی نے بھی موضوعات میں شمار کیا ہے، نووی نے شرح مہذب میں اس کی تضعیف پر ائمہ کا اتفاق نقل کیا ہے، یحییٰ بن سعید فرماتے ہیں کہ اس کی سند مُظلم ہے۔

علامہ ابن قیم کے نزدیک اس کے تین راوی عبدالرحمٰن، محمد، ایوب مجہول ہیں، (رفایۃ المقصود ص۱۵۴) لیکن علامہ سیوطی نے یہ فرمایا ہے کہ حاکم نے اس روایت کو صحیحین کی شرط پر قرار دیا ہے، انھوں نے بعض اہلِ علم کا قول نقل کیا ہے کہ فی الواقع ابن جوزی نے اس کو معلول نہیں قرار دیا ہے، بلکہ ان کے نقد کا منشا یہ ہے کہ اس میں توقیت ہے بہرحال اس کو موضوع کہنا مناسب نہیں، زیادہ سے زیادہ توقیت المسح علی الخفین کی روایات کی وجہ سے اس کو شاذ وضعیف و ناقابلِ عمل کہا جا سکتا ہے۔

۴ —— چوتھی حدیث یہ ہے "لا تمنع ید لامس (کتاب النکاح ص۲۷۹ ج۱۵) علامہ ابن جوزی فرماتے ہیں کہ لا اصل لہٗ اس کی کوئی بنیاد نہیں ہے، علامہ سیوطی نے تعقبات میں اس حدیث کی تخریج کر کے دعویٰ کیا ہے کہ الحدیث جید الاسناد اور اس کی تخریج اکثر محدثین نے کی ہے (تعقبات ص۲۸ ج۱) حافظ نے اس کو صحیح و حسن قرار دیا ہے اور یہ کہا ہے کہ جن لوگوں نے اس کے موضوع ہونے کا دعویٰ کیا ہے۔ ان سے سخت غلطی ہوئی ہے اور ابن جوزی کا قول اس کے متعلق بالکل غیر معتبر ہے، علامہ ذکی الدین منذری نے فرمایا کہ اس کے راوی صحیحین کے شرط پر ہیں (التعلیق المحمود ص۱۵ ج۱)

۵ —— پانچویں حدیث ہے:- للسائل حق وإن جاء علی فرس (ص۳۳ ج۱) اس حدیث کو بھی علامہ موصوف نے کتاب الموضوعات میں شمار کیا ہے، لیکن حافظ ابن حجر و سراج الدین قزوینی وغیرہ نے اس کا جواب دیا ہے، اس کے راوی مصعب کی توثیق ابن معین اور ابوحاتم نے کی ہے، دوسرا اعتراض یہ ہے کہ علی بن حسین جہاں سند ختم ہوتی ہے اس کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سماع حاصل نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ ابوعبداللہ محمد بن یحییٰ بن الحذاء نے علی بن حسین کا آپؐ سے سماع ثابت کیا ہے، اور بالفرض اگر بغوی وغیرہ کے کہنے کے مطابق مرسل ہی مان لیں تو بھی کوئی حرج نہیں اسلئے کہ حدیث مرسل سے جمہور علماء استدلال کرتے ہیں (التعلیق المحمود ص۲۵)

۶ —— یہ حدیث ہے۔ من سئل عن علم فکتمہ الجمہ اللہ بلجام من نار یوم القیامۃ (ص۱۵۹ ج۲) علامہ موصوف نے اس حدیث کو بھی موضوع قرار دیا ہے، لیکن امام سخاوی فرماتے ہیں کہ امام ترمذی نے اس کی تحسین کی ہے اور حاکم نے مستدرک میں صحیح کہا ہے (مرقاۃ ص۲۳۵ ج۱) اور امام احمد نے اپنی

مسند میں اس کو روایت کیا ہے (مشکوٰة ص ۲/۱۴)

۷ ــــــ ساتویں حدیث یہ ہے "المؤمن غِرٌّ کریم والفاجر خِبٌّ لئیم" (ص ۲/۳۲) اس حدیث کو ابن جوزی اور سراج الدین قزوینی نے موضوع قرار دیا ہے۔ لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اس کا رد کیا ہے اور کہا ہے کہ حاکم نے عیسیٰ بن یونس کی سند سے تخریج کی ہے، اس روایت کے دو راوی ایک حجاج دوسرے بشر پر سخت کلام کیا ہے لیکن یحییٰ بن معین نے فرمایا، حجاج لا بأس بہٖ البتہ شیخین نے دونوں کو ناقابلِ حجت سمجھا ہے، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ حجاج کی تو جمہور نے تضعیف کی ہے اور بشر بن رافع اس سے اضعف ہے، پھر بھی اس پر موضوع ہونے کا حکم نہیں لگایا جا سکتا اس لئے کہ موضوع ہونے کے پورے شرائط نہیں پائے جاتے (ماخوذ از بذل ص ۲۳۵/۵)

۸ ــــــ آٹھویں حدیث وہ ہے جو حضرت معاذؓ بن جبل سے مروی ہے بظاہر اس حدیث سے سفر میں تقدیم معلوم ہوتی ہے (ابوداؤد ص ۱/۱۷۱) حالانکہ حضرت معاذؓ بن جبل کی سند سے امام مسلم نے بھی اپنی کتاب میں اسی حدیث کی تخریج کی ہے، لیکن اس میں جمع تقدیم نہیں ہے، اور جمہور ثقات رواۃ کی روایات سے جمع تقدیم نہیں معلوم ہوتی، صرف قتیبہ کی روایت اس طرح ہے اور وہ اس میں متفرد ہیں، پس معلوم ہوا کہ روایت شاذ ہے، اسی طرح امام ابوداؤد نے بھی اشارہ کیا ہے، اور حاکم نے قتیبہ کی غلطی قرار دیا ہے اسی طرح اس کے راوی ابوالطفیل پر الزام ہے کہ وہ مختار کے ساتھیوں میں تھا اور مختار رجعت پر ایمان رکھتا تھا، صاحب بدر المنیر فرماتے ہیں کہ اس حدیث کے بابت علماء کے پانچ اقوال ہیں، ترمذی کے نزدیک حسن وغریب ہے، ابن حبان نے محفوظ قرار دیا ہے اور ابوداؤد نے منکر اور ابن حزم نے منقطع اور حاکم نے موضوع کہا ہے (بذل ص ۲/۲۴)

۹ ــــــ نویں حدیث یہ ہے لا تقطعوا اللحم بالسکین (ص ۲/۱۷۲) ابن جوزی کی طرح امام احمدؒ بھی فرماتے ہیں کہ حدیث صحیح نہیں ہے، اس کا راوی ابو معشر مدینی اس کے روایت کرنے میں متفرد ہے اور وہ قوی نہیں ہے لیکن طبرانی نے اس حدیث کی ام سلمہؓ سے بھی تخریج کی ہے مگر مشہور روایت کے بر خلاف ہے، اس لئے کہ اُمیہ ضمیری کی روایت خود سنن ابی داؤد میں موجود ہے، جس سے اباحت

معلوم ہوتی ہے، نیز ابو معشر کے متعلق علماء نے سخت کلام کیا ہے، یحییٰ بن معین نے اس کو ناقابلِ اعتبار قرار دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ وہ تو ہوا کے مانند ہے، امام بخاری نے منکر الحدیث بتایا ہے، اور امام نسائی و ابو داؤد نے بھی ضعیف قرار دیا ہے، نعیم بن طریف فرماتے ہیں کہ " ابو معشر اکذب فی السماء والارض " یحییٰ بن سعید اس کا نام سن کر ہنستے تھے (بذل ص۳۵۳)

سنن ابی داؤد کی شروح

سنن ابی داؤد کی اہمیت اور اس کی افادیت کے پیشِ نظر علماء و محدثین نے اس کے ساتھ پورا اعتناء کیا، اس کی متعدد شرحیں اور حواشی و مستخرجات لکھے گئے، حضرت الاستاذ مولانا زکریا صاحب مدظلہٗ نے تقریباً بائیس شروح و حواشی کا اپنے افادات میں ذکر فرمایا ہے۔ طوالت کے سبب ان کا تفصیلی تعارف کرانا یہاں مشکل ہے، البتہ چند مشہور و متداول شروح و حواشی یہ ہے، معالم السنن للخطابی، مرقات الصعود للسیوطی اس کی تلخیص علامہ دمنتی نے کی ہے جو درجات مرقات الصعود کے نام سے مشہور اور طبع ہے، المجتبیٰ للمنذری و تہذیب السنن لابن القیم، غایۃ المقصود لشیخ شمس الحق ابی الطیب العظیم آبادی لیکن اس کا جزء اول ہی صرف طبع ہو سکا ہے، اور اس کی تلخیص ان کے بھائی شیخ محمد اشرف نے کی ہے جو عون المعبود کے نام سے چار جلدوں میں چھپ گئی ہے، فتح الودود للسندی، والتعلیق المحمود للشیخ فخر الحسن النجومی، بذل المجہود یہ شرح حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری کی ہے جو اہلِ علم میں مشہور و معروف ہے، الدخل، یہ جدید شرح حجاز سے آئی ہے جو مختصر و مفید ہے۔

مذہب کا تقابلی مطالعہ، کیوں اور کس طرح

از

ولفرڈ کینٹول اسمتھ، صدر شعبہ دراسیات اسلامیہ، جامعہ میک گل مانٹریال (کنیڈا)

مترجمہ

جناب سید مبارز الدین صاحب رفعت و جناب ڈاکٹر ابو نصر محمد صاحب خالدی

(۳)

چونکہ یہ فرض کرلیا گیا کہ عالم جامعہ میں بیٹھا اپنا تحقیقی کام کرتا ہے اور اس کا کام علمی روایت کا تابع ہوتا ہے اس لئے وہ جو بیان تیار کرے اس کا اساسی طور پر بامعنیٰ اور اس جامعہ کی روایت کے مطابق دل نشین ہونا ضروری ہے۔ یعنی یہ بیان یا ادّعا خود اس عالم کے تربیت یافتہ اور متجسس ذہن کی تشفی کرے اور اسکے ساتھ ہی علمیت کے اونچے سے اونچے معیار پر پورا اُترے۔ کسی خاص حالت میں جہاں دعوتِ مقابلہ مغرب کی علمی روایت اور ایک خاص مذہب کے درمیان ہو جس سے تعرض کیا جارہا ہے تو اس خاص مذہب سے متعلقہ بیان کو ایسا ہونا چاہئے کہ وہ انفرادی طور پر دونوں روایتوں کے مطابق ہونے کے ساتھ ساتھ بیک وقت دونوں کی وضاحت بھی کرے اور دونوں کے لئے تشفی بخش ہو، اگر وہ مذہبی گروہوں میں جیسے مثلاً نصرانیت اور اسلام میں دعوتِ مقابلہ ہو تو محقق کی تخلیقی قوت کو اس درجہ ابھرنا چاہئے کہ وہ بیک وقت تین تین روایتوں کیلئے قابلِ قبول ہو یعنی وہ جو کچھ لکھے وہ مغرب کی علمی روایت کے مطابق ہو، نصرانی روایت کیلئے قابلِ قبول ہو اور اسلامی روایت کے مغائر نہ ہو، یہ کچھ آسان کام نہیں، لیکن میرا خیال ہے کہ اصولاً اور عملاً ایسا کرنا ممکن ہے [1]

---

[1] ایسی کامیاب کوشش کی ایک مثال موجود ہے اور محدود پیمانے پر کی گئی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ کوشش صرف ایک خاص نکتہ کی حد تک ہی رہی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ نکتہ خود بہت اہم ہے۔ یہاں ہماری مراد و' مانٹگمری کی کتاب (باقی صفحہ آئندہ پر)

مختلف برادریوں کے درمیان آج جس طرح کا ربط ضبط قائم ہو رہا ہے، اس کی ذہنی بنیاد فراہم کرنے کیلئے فکر کی یہ نوعیت ضروری ہے، جس طرح انسانی حالت کو بہتر بنانے کے سلسلہ میں حقیقی مسائل دوسری ذہنی ترقیوں کا باعث ہوئے ہیں اسی طرح یہ طرز فکر اور اس کے مضمرات اہم ہیں، فکر کی یہ نوعیت بذاتہٖ خود ہی قابل قدر نہیں بلکہ اس کا اثر موجودہ متنازع فیہ مسائل سے گزر کر دوسرے امور پر بھی پڑیگا۔ اصولاً تحریک یہ ہے کہ بنی نوعِ انسان کے مختلف مذاہب کے تعلق سے ایسا علمی بیان (یا تاریخ) تیار کیا جائے جو معیاری ہو اور بنی نوعِ انسان کے سارے مذاہب کے ساتھ انصاف کرے، اس کے ساتھ ساتھ اپنی مستقل حیثیت قائم رکھتے ہوئے اس بیان کو ایسا ہونا چاہئے جو ان مذاہب سے تعلق رکھنے والے بلکہ کسی بھی مذہب سے تعلق نہ رکھنے والے ذی فہم آدمی کے لئے قابلِ قبول ہو، یہاں سے ہم اپنی بحث کے چوتھے اہم نکتہ تک پہنچ جاتے ہیں، اس مقام پر آخرکار ہمارے مطالعات صرف شخصیت سے متعلق ہو کر مقامی یا خصوصی مطالعہ کے محدود دائرے سے نکل جاتے ہیں اور پوری طرح بنی نوعِ انسان سے وابستہ ہو جاتے ہیں، ہمارے کام کی ترقی کا منتہا اسی صورت میں پنہاں ہے اور اسی پر ہم آگے غور کریں گے۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) "محمدؐ مکہ میں" (Mohammad in Mecca, Oxford, 1953) ہے، مانٹگمری اس کتاب کے مقدمہ (ص x) میں لکھتے ہیں :- "میں نے قرآن کا حوالہ دیتے وقت "خدا فرماتا ہے" اور "محمدؐ فرماتے ہیں" جیسے جملے استعمال کرنے سے احتراز کیا ہے۔ میں نے صرف "قرآن کہتا ہے" "لکھا ہے" یہ بات بظاہر بہت معمولی اور غیر اہم معلوم ہوگی لیکن میں تو اسے اہم قرار دیتا ہوں۔ رسول اللہ (صلعم) کی سیرت پر مغربی مصنفوں کی لکھی ہوئی کتابوں کی تاریخ سے جو لوگ واقف ہیں وہ جانتے ہیں کہ ان میں کیسی کیسی افترا پردازیوں سے کام لیا گیا ہے اور انسانوں کے ایک گروہ کی حیثیت سے اس سلسلہ میں مسلمانوں کے جذبات و احساسات سے غفلت برتنے کی کیسی کیسی جسارتیں ہوئی ہیں، ان کے مقابلہ میں مانٹگمری واٹ جیسے عالم کی یہ دانستہ کوشش کہ وہ مسلمان قارئین کے لئے بھی لکھ رہے ہیں اور ان کی یہ سعی کہ ان کی تحریر مسلمانوں کے لئے قابلِ قبول ہو قابلِ ستائش و آفریں ہے۔" اس کتاب پر قاریوں کے کم از کم تین طبقے غور کریں گے (۱) وہ طبقہ جو مؤرخ کی حیثیت سے اس موضوع کا جائزہ لے گا۔ (۲) جو اصولاً اسلامی زاویۂ نگاہ سے اسے دیکھے گا (۳) جو اس کا مطالعہ نصرانی نقطۂ نظر سے کرے گا۔" (محمدؐ مکہ میں" یہ اس کتاب کا افتتاحی جملہ ہے) یہ دو جملے جس پیراگراف سے لئے گئے ہیں (باقی صفحہ آئندہ پر)

(۴)

حاصلِ مکالمہ نہ صرف بذاتِ خود اہم ہے بلکہ آگے چل کر اپنے مضمرات کے لحاظ سے بھی بہت وقیع ہے۔ ایک بار مکالمہ کا مقصد حاصل ہو جائے تو پھر اس کی اہمیت اس کارنامے کی وقعت کو واضح کر دے گی اور اس سے آگے کی ایک اور نئی منزل کا راستہ مل جائے گا، کیونکہ مکالمہ مفاہمت کا راستہ کھولے گا اور برادری کا وسیع تر مفہوم پیدا کرے گا (اور بعض انفرادی صورتوں میں مکالمہ واقعتاً ایسا کر بھی چکا ہے) بہر حال مکالمہ کم از کم جانبین میں ایک دوسرے کی بات سننے کی صورت پیدا کرے گا، یہ ایک ابتدائی لیکن عظیم الشان بات ہے، اس قسم کے مطالعات کو آگے بڑھانا اب صرف مغرب کا اجارہ نہیں رہا، اہلِ جاپان اسکیمو قوم کی مظاہر پرستی کے عقائد اور نصرانیت کا مطالعہ کر رہے ہیں، مسلمان مغرب کی لادینیت کی تشخیص کر رہے ہیں اور مذہب کے تقابلی مطالعہ کے متعلق ہندو جو نظریہ سازی کر رہے ہیں اس کو کافی شہرت حاصل ہو رہی ہے۔ ہندو، مسلمان، اور بدھی، نصرانی اور مغربی محققوں سے بات کرنا سیکھ رہے ہیں، اور خود آپس میں ایک دوسرے سے تبادلۂ خیال کر رہے ہیں، ایسا کرتے ہوئے خود مذاہب کے تنوع کا مطالعہ بھی کر رہے ہیں، اس طرح مغربی محقق کو بتدریج اپنے موضوع کے ماخذ کی حیثیت سے ایشیائی (یا آفریقی) نہ صرف قابلِ حصول ہیں بلکہ اس کی بات سننے والے کی حیثیت سے، اس کے ناقد کی حیثیت سے،

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) اس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مصنف خود صورتِ حال کا تصور کرنے کی کوشش کر رہا ہے اور جہاں تک الفاظ کا تعلق ہے ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ نصرانیوں اور مسلمانوں کے نزاعی مسئلہ کو حل کرنا نہیں بلکہ اس سے اپنا دامن بچانا چاہتا ہے، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ انھوں نے اپنے موضوع کی پیش کشی کا جو انداز اختیار کیا ہے، اسی نے نہ صرف ان دو مختلف نقاطِ نظر سے انھیں آزاد کر دیا بلکہ ان پر فوقیت بھی بخش دی ("قرآن خدا کا کلام ہے یا نہیں، اس کا فیصلہ صادر کرنے سے بچنے کیلئے "میں" خدا فرماتا ہے، یا "محمدؐ" فرماتے ہیں، لکھنے سے احتراز کیا ہے") غالباً یہ پہلی مرتبہ ہوا ہے کہ ایک مغربی یا نصرانی عالم نے دانستہ و بالارادہ ایسے واضح انداز میں لکھنے کا وہ طریقہ اختیار کیا ہے جس کو تینوں گروہ پڑھ سکیں۔

اس سے بڑے پیمانے پر اسی قسم کی کوشش کے لئے میری وہ کتاب ملاحظہ ہو جس کا حوالہ حاشیہ نشان (۲۶) برہان ص۲۲۶ حاشیہ ۵ میں دیا گیا ہے، اس کتاب کا ہر جملہ اس بات کی پوری سعی و کوشش سے لکھا گیا ہے کہ جہاں تک ممکن ہو سکے وہ ان تینوں گروہوں کے لئے قابلِ قبول ہو۔

عالم کی حیثیت سے، اس کے استاد کی حیثیت سے اور ان سب سے بڑھ کر یہ کہ اس کے رفیق کار اور شریک کار کی حیثیت سے ملنے لگے ہیں۔

بے شبہ ہمارے اس کام کی ابھی ابتدا ہے، لیکن طویل المدت رجحان ایک تحولی صورت حال کی خوش خبری دے رہا ہے کہ عالموں اور محققوں کی ایک بین الاقوامی جماعت پوری دنیا کے قارئین کیلئے لکھنے والی ہے، بنیادی طور پر یہ رجحان نیا اور اپنے اثرات کے لحاظ سے نہایت درجہ وسیع ہے، اس نئے رجحان کا ظہور وہ حالت پیدا کردیگا جس کو عہد حاضر کی قلب ماہیت کی انتہا سمجھتا ہوں، دوسری منزلوں کی طرح یہ ظہور بھی اس بات کو روشن اور واضح کردیتا ہے جو اصولاً تو ہمیشہ مانی گئی ہے لیکن شاید اس کو پوری طرح سمجھا ہی نہیں گیا۔

میں اس پر بحث کر آیا ہوں کہ مذہب کا مطالعہ کوئی شخص باہر سے نہیں کرسکتا، اس کا مطالعہ کرنا ہو تو کسی نہ کسی مذہبی گروہ کے رکن کی حیثیت ہی سے اس کا ساتھ دے کر یا اس کے اندر رہ کر ہی کیا جاسکتا ہے۔ آج طالب علم جس جماعت کا اپنے آپ کو رکن سمجھتا ہے اس میں عالم گیر اور بین الادیانی جماعت بننے کی صلاحیت موجود ہے، اور ایسی تبدیلی کا عمل جاری بھی ہے، یہ ایک نہایت درجہ اہم بات ہے۔

جب ایسی برادری قابل لحاظ حد تک وسیع ہوجائے تو یہ عمل پورا ہوجائے گا لیکن شرط یہ ہے کہ مذکورہ بالا امور کا شعور بھی اس کے قدم بقدم چل سکے، اس کے بعد مذہب کا مطالعہ باہر سے ایک معروضی مطالعہ باقی نہیں رہے گا۔ بلکہ اس کے اندر رہ کر انسانوں کا مطالعہ ہوگا، ایک رُو در رُو مکالمہ باہمی تبادلۂ خیال کا سبب بن سکتا ہے، اس تبادلۂ خیال میں مختلف مذاہب کے علماء ایک دوسرے کے خلاف صف آرا نہ ہوں گے بلکہ مشترک طور پر کائنات کا مقابلہ کریں گے اور جن مسائل سے وہ سب دوچار ہیں ان پر غور و فکر کے سلسلہ میں وہ ایک دوسرے کا ہاتھ بٹائیں گے۔

آخر کار یہ تسلیم کرلیا جائیگا کہ مذہب کے تقابلی مطالعہ کے ذریعہ انسان خود اپنا آپ مطالعہ کر رہا ہے۔ مذاہب کا تنوع ایک انسانی مسئلہ ہے اور ہم سب کا مشترک مسئلہ ہے، نصرانیت اس بات کو بتدریج تسلیم کرتی جارہی ہے کہ نصرانیوں کے سوا مسلمانوں، ہندوؤں اور بدھیوں میں بھی ذہین، ایماندار اور پاکباز انسان موجود ہیں، غیر مذہبی انسان بھی اسی دنیا میں جی رہا ہے جس میں اس کے ساتھی غیر زمانہ ساز عقائد پر جمے ہوئے ہیں۔ ہر آدمی شخصی طور پر اس انسانی تنوع میں الجھا ہوا ہے، یہاں انسان خود اپنے زمانہ کی ایک نہایت فکر انگیز اور بہت

زیادہ حیران کن صورتِ حال کا مطالعہ کر رہا ہے جو بالقوہ انتہائی دھماکو ہے، ہم سب اس حقیقت کا مشاہدہ کر رہے ہیں کہ ہماری انسانی برادری ہی مذہبی طور پر آپس میں بٹی ہوئی ہے۔

میرا کچھ ایسا خیال ہے کہ مذہب کے تقابلی مطالعہ کا پیشہ ور طالبِ علم آج اس سے دُور کیا بلکہ قریب رہنے والی مختلف دینی برادریوں کی تاریخ کا خاموش مُشاہد نہ رہے گا بلکہ وہ دنیا کی ایک ہی برادری یعنی انسانی برادری کی کثیر الاشکال دینی تاریخ میں خود حصہ لینے والا بن جائے گا، مذہب کا تقابلی مطالعہ انسان کی بوقلموں اور ترقی پذیر مذہبی زندگی کی تربیت یافتہ خود شعوری بن سکتا ہے۔

مختلف النوع مذاہب کی تاریخ سے زیادہ اب ہمیں انسان کی نفس دین داری ہی کی تاریخ تلاش کرنی چاہئے، یہ تاریخ ایسی ہونی چاہئے کہ خود مختلف مذاہب سے تعلق رکھنے والے طالبِ علموں کو مذہب کی کلی تاریخ کے مطالعہ پر آمادہ کرے، یہ تاریخ ایسی ہونی چاہئے اور وہ طالبِ علم ایسے ہوں جو اس تاریخ میں اپنی جداگانہ برادریوں کو پہچان سکیں، اور اُن سے متعلقہ بیان کو درست تسلیم کر سکیں، اس کے ساتھ ساتھ وہ اس کلیت کو بھی پہچان سکیں اور اس کے وجود کو تسلیم کر سکیں جس کا جُزو بننا وہ سیکھ رہے ہیں، ایسی تاریخ خاص طور پر اس بات کا سُراغ لگانے، اس کی وضاحت کرنے، بلکہ اسباب و علل کو سمجھانے کی کوشش کرے گی کہ انسانی تاریخ کے ایک خاص عہد میں مختلف وحدتوں کی صورت میں بڑے بڑے مذاہب کا عروج کس طرح ہوا، شاید محض ضبطِ تحریر میں آجانے کی وجہ سے یہ تاریخ اس اہم واقعہ پر کچھ نہ کچھ غور کرنے کی دعوت دے جو اس وقت وقوع پذیر ہو رہا ہے، اور وہ یہ ہے کہ انسانی تاریخ کے عہدِ حاضر میں بڑے بڑے مذاہب بالکل ہی الگ تھلگ رہنے کے رجحان کو کسی نہ کسی حد تک ترک کرتے نظر آرہے ہیں بلکہ شاید وہ اپنی مستقل وحدت کو بھی یقینی طور پر باقی رکھتے دکھائی نہیں دے رہے ہیں[1]

مذہب کے تقابلی مطالعہ کا طالبِ علم اس اصولِ موضوعہ کو مان کر چلتا ہے کہ اپنے مذہب کے سوا

---

[1] عام طور پر یہ خیال درست مانا جاتا ہے کہ ایک لحاظ سے مذاہب عالم میں ہر مذہب بجائے خود ایک مابہ الامتیاز وحدت ہے اس خیال کو جانچا جائے تو ثابت ہوگا کہ تاریخی حیثیت سے یہ خیال بتدریج پیدا ہوا ہے، کیا آگے چل کر بھی یہ خیال موجودہ صورت میں باقی رہے گا، اس پر خیال آرائی کی کافی گنجائش ہے۔ حاشیہ نشان (۲۲) برہان ۲۶۲۔ حاشیہ ۵ میں جن تحریروں کا حوالہ دیا گیا ہے ان میں اس سوال پر ذرا تفصیل کے ساتھ میں نے بحث کی ہے۔

دوسروں کو بھی مذہب کو سمجھنا ممکن ہے[1] ہمارے زمانے میں ہماری حقیقی صورتِ حال اس اصولِ موضوعہ کی فوری توجہ اور شدت کے ساتھ جانچ پڑتال کر رہی ہے، ہم سے مطالبہ ہو رہا ہے کہ ہم جلد سے جلد عملی طور پر اپنے دعوے کا حق ادا کریں، اس تحدّی کا مقابلہ اس بات کا طالب ہے کہ ہم اپنے مقاصد پر دوبارہ غور کریں اور اپنے تصورات کو نئی شکل دیں، لیکن اس مطالبہ کے ساتھ ہی یہ خوش آیند توقع بھی ہے کہ اگر فی الواقع ہم اس مطالبہ کو پورا کرنے میں کامیاب رہے تو اس کے نتائج عہدِ حاضر کے سب سے بڑے مسئلہ کو سلجھانے میں ممد و معاون ہوں گے، یہ مسئلہ ہے ـــــ ہمارے نمو پذیر عالمی معاشرے کو ایک عالمی برادری میں تبدیل کرنا۔

انسان کے مذہب کی تاریخ ابھی تک لکھی نہیں گئی ہے۔ جب کبھی لکھی جائے تو یہ تاریخ ایسی ہوگی جو بطور قاعدہ ہر مذہب کے ارتقاء کی تاریخ بیان کرنے کی بجائے ہم سب کے مذاہب کے ارتقاء کا حال بیان کریگی۔ یہ بات دلچسپی سے دیکھی جا رہی ہے کہ ایک طرف تو کتابوں کے عنوان کچھ اس قسم کے رکھے جانے لگے ہیں جیسے مثلاً "انسان کے مذاہب"[2] اور اسی طرح دوسرے نام، اور دوسری طرف اپنے طور پر کام کرنیوالے علماء

---

[1] اگر یہ مفروضہ غلط ہے تو اس مطالعے ہی کو ختم کر دینا چاہئے، اور اگر قابلِ قبول ہو تو ہم اسی جگہ پہنچ جائیں گے جہاں سے ہم نے اپنا مقالہ شروع کیا تھا، یعنی ہم نے اپنے مقالہ کی ابتداء میں یہ کہا تھا کہ انسائیکلو پیڈیا آف ریلیجن اینڈ اتھکس نے واقعاتی مواد جمع کرکے اس علم کی بڑی مہتم بالشان خدمت انجام دی ہے۔ لیکن یہاں پہنچ کر یہ بات سمجھ میں آتی ہے اور نہ آسکتی ہے کہ آخر اس مواد کا حاصل کیا ہے؟ اس الجھاوے کو دور کرنے کے لئے مذہبی ظواہر کی بھاری بھرکم تاریخ مدون کرنے کی کوشش ہوگی، یہ کوشش اس شعبۂ علم میں مزید نظم و ضبط پیدا کرے گی، آج کل یورپ میں مظہری مکتبِ خیال جو کام کر رہا ہے اس کی اہمیت برابر باقی رہے گی۔

[2] اس کی دو مثالیں ملاحظہ ہوں:- جان، بی، ناس کی کتاب "انسانی مذاہب" (Jhon B Nos, Mans Religion, New York, 1953) اور ہڈسن اسمتھ کی کتاب "انسانوں کا مذہب" (Hudson Smith, the Religions of Man, New york, 1958) آخرالذکر کتاب کا ذکر حاشیہ نشان (۱۴) برہان حاشیہ ۵ مشتا میں آچکا ہے اس سلسلہ میں پال ہچنسن کا مقالہ "انسان کس طرح عبادت کرتے ہیں" (Paul Huchinson, How Man worship) بھی ملاحظہ ہو، اس مضمون کا ذکر حاشیہ نشان (۱۵) برہان حاشیہ ۵ مٹ۲ میں آچکا ہے۔

کی تصانیف بھی یہی انداز فکر اختیار کرتی جارہی ہیں۔[۱]

موجودہ حالات میں کیا ایک ایسی محفلِ مذاکرہ منعقد کرنا ممکن ہے جس میں مختلف مذاہب کے علماء حصّہ لیں گے؟ کیا یہ ممکن ہے کہ اس محفل میں مختلف ادیان سے تعلق رکھنے والے علماء ایک دوسرے کی مجموعی ترقی کے پہلوؤں پر مقالے لکھیں اور اس طرح لکھیں کہ وہ سب کے لئے قابلِ قبول ہوں؟[۲]

اس مقالہ میں جن ہمہ جہتی ترقیوں کا ذکر کیا گیا ہے ان کے بارے میں اگر یہ خیال قائم کرلیا جائے کہ وہ بے خلل سیدھے سیدھے وقوع پذیر ہوتی ہیں تو ایسا خیال مسئلہ کو زائد از ضرورت سادہ و بسیط صورت میں پیش کرنے کے مترادف ہوگا۔ بہرحال میں یہ ضرور کہوں گا کہ اپنے مذہب کے سوا دوسرے مذہب کا مطالعہ، یا ان دونوں کے تعلقات کا مطالعہ مذکورہ عنوانوں میں سے کسی نہ کسی کے ذیل میں متعین کرنا فی الواقعی ممکن ہے۔ میں یہ بھی عرض کروں گا کہ بحیثیتِ مجموعی مذکورہ سمت میں قدم بتدریج بڑھ رہے ہیں۔ میری مزید حجت یہ ہے کہ اس معاملہ میں واضح خیالی ہمارے لئے بہت فائدہ مند ہوگی، ہمیں اس بات کی آگہی اور خود آگہی چاہیئے، اس موضوع کے طالب علموں کے لئے یہ بہتر ہوگا کہ جب کبھی بھی وہ کسی بیان یا کسی منصوبہ سے دوچار ہوں تو وہ اپنے آپ کو سوال کریں کہ

---

[۱] نوجوان محقق اور غالباً خاص طور پر شمالی امریکہ کے نوجوان محقق اپنے موضوع کے ساتھ اس قسم کا رشتہ قائم کرنے کی کوشش کررہے ہیں مثال کے طور پر فلپ آشبی کی کتاب "مذاہب کا اختلاف" (P. H. ASHBOY, THE CONFLICT OF RELIGIONS, NEW YORK, 1955) ملاحظہ ہو، یہ کتاب جامعۂ پرنسٹن میں اس موضوع پر لکھنے والے پہلے محقق کی پہلی تصنیف ہے یہ کتاب بنی نوع انسان کے مسائل کی بہتری میں دنیا کے مذاہب کا ممکنہ حصّہ (ص ۱۹۲) اختتامی باب کا پہلا جملہ) کے موضوع سے بحث کرتی ہے، اس کتاب میں مصنف نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ آج انسان جن دشوار و خوفناک مسائل سے دوچار ہے انکو وہ حل کرسکتا ہے بشرطیکہ وہ مختلف مذاہب کے درمیان" جنگ و جدل" کی جگہ "متحدہ شہادتِ حق" (ص) سے کام لے، یہ کتاب صاف طور پر چار بڑی دینی برادریوں (نصرانی، اسلامی، ہندو اور بدھی کے راسخ العقیدہ ارکان کے لئے لکھی گئی ہے اپنی نوعیت کے لحاظ سے یہ ایک بالکل نئی چیز ہے۔

[۲] اس سمت میں ابتدائی اقدام کی صورت یہ ہوسکتی ہے۔ مصنف اپنی مشترکہ کوشش سے کوئی کتاب تالیف کریں، مثلاً نصرانیت اور اسلام پر نصرانی اور مسلمان دونوں مل کر ایسی کوئی کتاب لکھ سکتے ہیں، جیسا کہ میں نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، کسی نصرانی طالبعلم کا اسلام پر قلم اٹھانا ممکن ہے (اگرچہ مسلمانوں نے اب تک ایسا نہیں کیا ہے) اگر یہ ممکن ہے تو تعاونِ عمل کے ساتھ نصرانی اور مسلمان مل کر دونوں ادیان اور ان کے باہمی تعلقات کا مشترک مطالعہ پیش کرسکتے ہیں، یہ ایک نئے اور جاذب تجربات ہونگے۔ کچھ اسی قسم کا کام اس قسم کے اشتراکِ عمل کی بنیاد بنے گی جسے ایک تحریک کی صورت میں اسلامی نصرانی تعاونِ عمل کی دائمی کمیٹی نے شروع کیا ہے۔

یہ عنوان حسب ذیل انواع میں سے کس نوع کے تحت آتے ہیں :-

غیر شخصی/ وہ (بے جان) غیر شخصی/ وہ (جمع) ہم/ وہ - ہم/ تم - ہم دونوں یا ہم سب - اس موضوع پر لکھنے والے کا فرض ہوگا کہ وہ خود اپنے ذہن میں یہ بات واضح رکھے کہ وہ کس قسم کی کتاب یا مقالہ لکھنا چاہتا ہے، ہر اہتمام کرنے والے کو یہ بات اپنے ذہن میں واضح رکھنی چاہئے کہ وہ کس قسم کے جامعاتی شعبہ، کس نوعیت کی کانفرنس اور کس طرح کے مجلہ کا اہتمام کرنے کا ارادہ رکھتا ہے،

ہم نے جن مختلف اصولوں کا خاکہ کھینچا ہے وہ صحیح تسلیم کئے جانے لگے ہیں۔ لیکن ہمیں اس کا اعتراف کرنا چاہئے کہ ان اصولوں پر ابھی تک پوری طرح عمل نہیں ہو رہا ہے، بین الادیانی سطح پر تبادلۂ خیال اور مکالمہ کی منزل آنے سے پہلے بہت سی منزلیں طے ہونی باقی ہیں اور کثیر المذہبی شعور کی بات تو بہت دور کی ہے۔ جبکہ اس کثیر المذہبی شعور کا مقابلہ باعتبار کیفیت "انسائیکلو پیڈیا" سے کیا جا سکے جس نے مختلف مذہبوں کے بارے میں باعتبار کمیت زبردست 'خود کلامی' فراہم کی ہے، جب کبھی ہمارے نقطۂ نظر کی تشفی کرنے والی ایسی کوئی کتاب لکھی جائے گی تو ہم پیش گوئی کرتے ہیں کہ یہ کتاب ایسا ہی شخص لکھ سکے گا جس نے اس حقیقت کو دیکھا، محسوس کیا اور اخلاقی، روحانی اور مذہبی طور پر اس کے اظہار پر قادر ہو - ہم سب - ایک ایسی دنیا میں رہتے ہیں جس میں وہ نہیں، تم نہیں بلکہ ہم میں سے بعض مسلمان ہیں، بعض ہندو ہیں، بعض یہودی ہیں اور بعض نصرانی، اگر وہ واقعی بڑا آدمی ہوگا تو اس شعور میں وہ اس بات کا بھی اضافہ کرے گا کہ ہم میں سے بعض اشتمالی (کمیونسٹ) ہیں اور بعض حق کے متلاشی،

اگر بڑے مذاہب حق ہیں، یا کم از کم ان میں سے کوئی ایک حق ہے تو پھر ایسی تصنیف ممکن ہے۔ اور اگر ایسی کتاب لکھی گئی تو یہ کتاب لازمی طور پر حق ہوگی، کیا ہم سے نہیں کہا گیا ہے کہ انسان آپس میں بھائی بھائی ہیں؟ کیا ہم سے یہ نہیں کہا گیا ہے کہ خدا کی نظر میں اگر کوئی حقیقی برادری ہے تو وہ انسانی برادری ہے؟ [1] کیا ہم سے یہ نہیں کہا گیا ہے کہ برادری کے اندر افراد کے باہمی تعلقات اور انسان و خدا کے تعلقات، یہ دونوں انتہائی اہمیت رکھنے والے رشتے ہیں؟

---

[1] بلکہ کوئی شخص یہاں تک کہہ سکتا ہے کہ یہ عقل و خرد کی نظر میں بھی حق ہے، اسی سیاق میں اس کے بعد کا یہ جملہ بھی بڑھایا جا سکتا ہے "یا اگر عقلیت کی روایت درست ہے تو........"

حضرت عثمانؓ کے سرکاری خطوط

جناب ڈاکٹر خورشید احمد صاحب فارق استاد ادبیات عربی دلی یونیورسٹی، دہلی

(۵)

۳۷ - عبداللہ بن سعد بن ابی سرح کے نام

مصر میں ابن سبأ کے علاوہ جو لوگ حکومت دشمن سرگرمیوں میں پیش پیش تھے اُن میں تین قابلِ ذکر ہیں: محمد بن ابی بکرؓ، محمد بن ابی حذیفہؓ اور عمار بن یاسرؓ، ۲۷ھ کے لگ بھگ محمد بن ابی بکر، عثمان غنیؓ سے ناراض ہو کر فسطاط چلے گئے تھے اور وہاں کی بڑی مسجد میں باقاعدہ اُن کی مذمت کیا کرتے تھے، ابوبکر صدیقؓ کے صاحبزادے اور حضرت عائشہؓ کے بھائی تھے، جوان، اُمنگ سے بھرپور، یار دوستوں کی ترغیب و تحریص نے حکومت و اقتدار کی پیاس اور زیادہ بڑھادی تھی عثمان غنیؓ سے ان کی ناراضگی کا سبب یہ تھا کہ ان کے ذمہ کوئی مالی یا دوسرے قسم کا مواخذہ آپڑا اور وہ چاہتے تھے کہ عثمان غنیؓ خاص رعایت کر کے ان کو مواخذہ سے بچالیں، لیکن عثمان غنیؓ نے اُ سے حق لے کر حق دار کو دلوادیا، وہ چاہتے تھے کہ خلیفہ کوئی بڑھیا سا عہدہ دیں لیکن اُن کی یہ خواہش بھی پوری نہ ہوئی، وہ ناراض ہو کر فسطاط چلے گئے۔ (تاریخ الامم ۵/۱۳۶)

محمد بن ابی حذیفہ بچپن میں یتیم ہو گئے تھے، عثمان غنیؓ نے ان کو پالا پوسا تھا، پڑھنا لکھنا آتا تھا لیکن زندگی کا تجربہ نہ تھا، نہ معاشرہ میں کوئی وقعت حاصل تھی، نہ ایسے جوہر تھے جن کی مدد سے کسی بڑے عہدہ کو سنبھال سکتے، عثمان غنیؓ خلیفہ ہوئے تو محمد نے کسی بڑے منصب کی فرمائش کی عثمان غنیؓ منصب دینے کو تیار نہ ہوئے، محمد خفا ہو گئے اور طے کیا کہ کہیں باہر جا کر قسمت آزمائی کریں گے، انھوں نے عثمان غنیؓ سے پردیس جانے کی اجازت مانگی جو مل گئی اور سفر مصر کیلئے ر

بھی مہیا کر دیا گیا، فسطاط پہنچکر محمد بن ابی حذیفہ، عثمان غنیؓ کے مخالف کیمپ سے وابستہ ہوگئے اور محمد بن ابی بکرؓ کی طرح مسجد کے اندر اور مسجد سے باہر اُن کی بُرائیاں کیا کرتے، انھوں نے ایک ستم یہ بھی کیا کہ رسول اللہؐ کی بیگمات کی طرف سے خود مصریوں کے نام خط گھڑتے اور عام جلسوں میں پڑھکر سُناتے، ان خطوں میں خلیفہ کی مذمت ہوتی اور بغاوت کی دعوت،

(تاریخ الامم ۵/۱۳۶ وکتاب الولاۃ والقضاۃ کندی مصر ۱۹۱۲ء ص ۱۲ و ۱۵)

۳۴ھ میں بازنطینی بیڑے سے مصری بیڑے کی ایک زبردست لڑائی عبداللہ بن سعد بن ابی سرح کی قیادت میں ہوئی، اس مہم میں محمد بن ابی بکر اور محمد بن ابی حذیفہ دونوں شریک تھے، لیکن ان کا مشن دشمن سے لڑنا نہ تھا بلکہ اپنی فوج میں گورنر مصر اور خلیفہ مدینہ کے خلاف نفرت و اشتعال پیدا کرنا تھا، ایک موقع پر محمد بن ابی حذیفہ یہ نعرے لگاتے سُنے گئے، مسلمانو! تم بازنطینیوں سے جہاد کرنے چلے ہو حالانکہ جس سے جہاد کرنا چاہئے وہ پیچھے ہے (یعنی عثمانؓ) کمانڈر ان چیف دونوں برخود غلط جوانوں کی حرکتوں پر خون کے گھونٹ پیتے رہے اور جنگ سے واپس آکر خلیفہ کو اُن کی شکایت لکھی تو یہ جواب آیا:۔

"محمد بن ابی بکر کو اُس کے والد ابوبکر صدیق اور اس کی بہن عائشہ کی خاطر چھوڑتا ہوں، محمد بن ابی حذیفہ، قریش کا جوان ہے میرا بیٹا اور بھتیجہ جس کو میں نے پالا ہے اس لئے اُس کو بھی معاف کرتا ہوں" (انساب الاشراف ۵/۵۰)

۳۸ - عبداللہ بن سعد بن ابی سرح کے نام

صحابی عمارؓ بن یاسرؓ کو ۲۱ھ میں عمر فاروقؓ نے کوفہ کا گورنر مقرر کیا تھا، زیادہ دن نہ گذرے تھے کہ وہاں کے عیب جو مذہبی و قبائلی اکابر نے مرکز سے اُن کی شکایتیں شروع کر دیں ایک اہم شکایت یہ تھی کہ ان میں حکومت کی سمجھ بوجھ نہیں ہے، عمر فاروقؓ نے اُن کو برطرف کر دیا۔ وہ مدینہ آگئے اور خلافت و سیاست کے معاملات سے گہری دل چسپی لینے لگے، اُن کو اوّل دن سے ہی عثمان غنیؓ کا انتخاب ناگوار تھا، وہ حضرت علیؓ کے آدمی تھے اور عثمان غنیؓ نیز اُن کے کنبہ کے ارباب اقتدار

کو مطعون کیا کرتے تھے، اُن کی نامناسب، توہین آمیز اور اشتعال انگیز باتوں پر عثمان غنیؓ نے کئی بار اُن کو ڈانٹا اور ایک قول یہ ہے کہ پیٹا یا پٹوایا بھی تھا، اس لئے عمارؓ بن یاسرؓ کے دل کا غبار اور زیادہ بڑھ گیا تھا، صلح جوئی عثمان غنیؓ کی ممتاز صفت تھی، وہ اپنے نکتہ چینوں کو راضی اور مطمئن کرنے کی برابر کوشش کرتے تھے، مطالبات مان کر ہی نہیں، بلکہ اظہارِ افسوس وندامت سے بھی، عمارؓ بن یاسرؓ کی تالیفِ قلب کی بھی انھوں نے کوششیں کیں، اُن کی ایک کوشش یہ تھی کہ ۳۴ھ میں انھوں نے ایک اہم مشن عمارؓ بن یاسرؓ کے سپرد کیا، اس مشن کا پس منظر مختلف راویوں نے مختلف طرح بیان کیا ہے، ایک قول یہ ہے کہ عثمان غنیؓ نے محمد بن ابی حذیفہ کی پے درپے شکایتیں سُننے کے بعد اُن کی استمالت کے لئے پندرہ ہزار روپے کا عطیہ اور کچھ تحفے بھیجے، محمد نے اس عطیہ کو اپنے باغیانہ مقاصد کی تقویت کیلئے استعمال کیا، انھوں نے روپئے اور تحفے مسجد میں رکھوائے اور ایک اشتعال انگیز تقریر کی اور کہا کہ یہ خلیفہ کی ایک چال ہے جس کے ذریعہ وہ مجھے خریدنا اور میری سرگرمیوں سے مجھ کو باز رکھنا چاہتے ہیں، اس واقعہ کے بعد عثمان غنیؓ پر لعن طعن اور زیادہ بڑھ گئی، محمد مصریوں کے ہیرو بن گئے اور مصر و مدینہ کی حکومت اُلٹنے میں زیادہ تن دہی سے لگ گئے، عثمان غنیؓ سے محمد کی بڑھتی ہوئی باغیانہ سرگرمیوں کی شکایت کی گئی تو انھوں نے مناسب سمجھا کہ اپنا ایک معتمد مصر بھیجیں جو شکایتوں کی جانچ پڑتال کر کے ان کو مطلع کرے، انھوں نے عمارؓ بن یاسرؓ کو بلایا اور کہا پچھلی باتوں پر مجھے افسوس ہے اور میں خدا سے معافی کا خواستگار ہوں، میں چاہتا ہوں کہ تمہارا دل میری طرف سے صاف ہو جائے میرے دل میں تمہاری طرف سے کوئی کدورت نہیں، اور اس کا ثبوت یہ ہے کہ میں تم کو ایک اہم کام میں اپنا نمائندہ بنا کر مصر بھیجنا چاہتا ہوں، تم جا کر تحقیق کرو کہ محمد کی جو شکایتیں مجھے بھیجی گئی ہیں، کہاں تک صداقت پر مبنی ہیں، عمارؓ کا دل صاف نہ ہوا، وہ مصر جا کر وہیں رہ پڑے، مخالف پارٹی سے مل گئے، عثمان غنیؓ کی غیبت شروع کر دی، مصریوں کو اُن کے اور ان کی حکومت کے خلاف بھڑکایا، محمد بن ابی بکر اور محمد بن ابی حذیفہ کے دستِ راست بن گئے، اُن کی حوصلہ افزائی کی اور مدینہ پر چڑھائی کرنے کی تجویز کی پُرجوش حمایت، اگورنر مصر عبداللہ بن سعد بن ابی سرح نے عمارؓ کی شکایت

کی اور اُن کو سزا دینے کی اجازت مانگی تو یہ فرمان آیا :-

"ابن ابی سرح، سزا اور سختی کی بات غلط ہے، عمار بن یاسر کے سفر کا معقول انتظام کرکے ان کو میرے پاس بھیجدو۔" (انساب الاشراف ۵/۵۱)

عمارؓ بن یاسرؓ کا مصر سے نکلنا تھا کہ وہاں اشتعال کی نئی لہر دوڑ گئی، مخالف پارٹی نے مشہور کردیا کہ ظالم حکومت نے ایک ممتاز صحابی کو زبردستی ملک بدر کر دیا ہے، محمد بن ابی بکرؓ، محمد بن ابی حذیفہ، ابن سبا اور دوسرے لوگوں نے صورتِ حال سے خوب فائدہ اُٹھایا۔

۳۹۔ صدر مقاموں کے مسلمانوں کے نام

عثمان غنیؓ کے خلاف پروپیگنڈے کا ایک پہلو یہ بھی تھا کہ ان کے گورنروں کو ظالم و سفاک مشہور کیا جائے تاکہ عوام میں بے چینی پیدا ہو اور وہ حکومت کی بساط اُلٹنے میں مخالف پارٹیوں کا ساتھ دیں، مخالف پارٹیوں کے ایجنٹ جہاں دوسرے ہتھکنڈے استعمال کرتے وہاں یہ خبریں بھی پھیلاتے کہ گورنر صدر مقاموں کے باشندوں کو طرح طرح کی جسمانی اور ذہنی اذیتیں پہنچاتے ہیں۔ مدینہ کے چند وفادار اکابر عثمان غنیؓ کے پاس آئے اور اُن سے کہا: "آپ کے گورنروں کی زیادتیوں کی خبریں سارے شہر میں مشہور ہو رہی ہیں آپ کو بھی اُن کا کچھ علم ہے؟" عثمان غنیؓ نے لاعلمی ظاہر کی، اکابر نے مشورہ دیا کہ بڑے شہروں میں اپنے نمائندے بھیجکر اس بات کی تحقیق کرائیں کہ کہاں تک گورنروں کے ظلم و ستم کی مزعومہ خبریں درست ہیں۔" عثمان غنیؓ نے محمد بن مسلمہؓ (صحابی) کو کوفہ، اُسامہؓ بن زیدؓ (صحابی) کو بصرہ، عبداللہؓ بن عمرؓ (صحابی) کو دمشق، عمارؓ بن یاسرؓ (صحابی) کو فسطاط اور کچھ دوسرے افراد کو دوسرے صدر مقاموں کو بھیجدیا، یہ نمائندے باستثنائے عمارؓ بن یاسرؓ تحقیق کرکے آئے اور رپورٹ دی کہ گورنروں کے ظلم و ستم کی شکایتیں بالکل بے بنیاد ہیں، عمارؓ بن یاسرؓ حضرت علیؓ کے حامیوں میں تھے اور عثمان غنیؓ اور اُن کے خاندان کے مخالف، فسطاط پہنچکر وہ حکومت دشمن پارٹی میں جس کی قیادت ابن سبا اور مدینہ کے کچھ دوسرے ذی اثر افراد جیسے محمد بن ابی بکر صدیقؓ اور محمد بن ابی حذیفہ کر رہے تھے، ضم ہوگئے اور بڑے جوش سے مخالفانہ سرگرمیوں میں حصہ لینے لگے۔

وفادار اکابرِ مدینہ کی شکایت سن کر جس کا اوپر ذکر ہوا ایک طرف عثمان غنیؓ نے اپنے نمائندے تحقیقِ حال کیلئے بھیجے اور دوسری طرف ایک مراسلہ صدر مقاموں کے مسلمانوں کو ارسال کیا جس میں اس بات کی دعوت دی تھی کہ جن لوگوں کے ساتھ گورنروں نے زیادتیاں کی ہوں وہ حج کے موقع پر حاضر ہوں اور خلیفہ نیز گورنروں کے رُوبرو اپنی شکایتیں پیش کریں، خط کا مضمون یہ تھا۔

"واضح ہو کہ گورنروں کو میری تاکید ہے کہ ہر سال حج کے موقع پر مجھ سے ملیں، جب سے میں خلیفہ ہوا ہوں میں نے سارے مسلمانوں کو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر پر عمل کرنے کی پُوری آزادی دے رکھی ہے، چنانچہ جب بھی میرے یا میرے حاکموں کے خلاف کوئی شکایت کی جاتی ہے میں اُس کو دُور کر دیتا ہوں، میں اپنے اور اپنے اہل و عیال کے سارے حقوق سے رعیت کے مقابلہ میں دست بردار ہو گیا ہوں، اہلِ مدینہ نے رپورٹ کی ہے کہ میرے گورنر کچھ لوگوں کو مارتے ہیں اور کچھ کو بُرا بھلا کہتے ہیں، اگر کسی کے ساتھ ایسا کیا گیا ہو تو وہ حج کے موقع پر آئے اور اپنی شکایت پیش کرے، اس کے ساتھ انصاف کیا جائے گا خواہ زیادتی میری ہو یا میرے حکام کی، اگر وہ چاہے تو معاف بھی کر سکتا ہے فَاِنَّ اللّٰہَ یَجۡزِی الۡمُتَصَدِّقِیۡنَ " (تاریخ الامم ۵/۹۸ - ۹۹)

۴۰ - باغیوں کو وثیقہ

یُوں تو حج کے موقع پر عام طور پر سب گورنر جمع ہوتے ہی تھے تاہم عثمان غنیؓ نے مذکورہ بالا شکایت کے بعد خاص طور پر ان گورنروں کو حاضر ہونے کی تاکید کر دی جو اُن کے کُنبہ کے تھے اور جن کو بدنام کرنے کی مخالف پارٹیاں مہم چلائے ہوئے تھیں۔ بصرہ سے عبداللہ بن عامر آئے، دمشق سے امیر معاویہ، مصر سے عبداللہ بن سعد بن ابی سرح، حال میں کوفہ کے معزول کردہ گورنر سعید بن عاص اور مصر کے سابق حاکم عمرو بن عاص کو بھی مشورہ کے لئے طلب کیا گیا، جب یہ پانچوں آ گئے تو عثمان غنیؓ نے پوچھا: "زدو کوب اور سب و شتم کی یہ شکایتیں کیوں مشہور ہو رہی ہیں، معلوم ہوتا ہے ان کی کچھ اصل ضرور ہے"؟ گورنروں نے کہا

آپ نے اپنے نمائندے بھیجے تھے جو اچھی طرح پوچھ گچھ اور تحقیق کرکے آپ کو رپورٹ دے چکے ہیں کہ یہ خبریں بے بنیاد ہیں، یہ محض پروپیگنڈا ہے اور مخالف پارٹیوں کا ایک ہتھکنڈا، جس کے ذریعے وہ عوام کو ہمارے اور آپ کے خلاف بھڑکانا چاہتے ہیں" عثمان غنیؓ:" تمہاری رائے میں مجھے کیا کرنا چاہئے؟" سعید بن عامر:" مخالف پارٹیوں کے اکابر اور پروپیگنڈا سازوں کو پکڑ کر قتل کر دیجئے" عبداللہ بن سعدؓ:" جب آپ رعایا کے حقوق پوری طرح ادا کر رہے ہیں تو آپ ان سے بھی اپنا حق (اطاعت ووفاداری) وصول کیجئے، ان کو اس طرح شتر بے مہار چھوڑ دینا سراسر نقصان دہ ہے" امیر معاویہؓ:" آپ نے مجھے شام کا حاکم بنایا ہے، وہاں کے لوگوں سے آپ کو کوئی شکایت نہیں ہوئی" عثمان غنیؓ:" اپنی رائے دو" امیر معاویہ:" شوریدہ سروں اور بغاوت پسندوں کی اچھی طرح خبر لیجئے" عثمان غنیؓ:" عمرو تمہاری کیا رائے ہے؟ عمروؓ: آپ رعایا کے ساتھ نرمی سے پیش آتے ہیں، آپ نے عمرؓ سے زیادہ ان کو آزادی دے رکھی ہے میری رائے ہے کہ ان کے ساتھ آپ کا سلوک ویسا ہونا چاہئے جیسا ابوبکرؓ اور عمرؓ کا تھا یعنی سختی کے موقعہ پر سختی اور نرمی کے موقع پر نرمی، ایسے لوگوں کے ساتھ سختی ضروری ہے جو فساد اور افتراق پیدا کرنا چاہتے ہیں، آپ کا سب کیساتھ ملاطفت سے پیش آنا صحیح نہیں ہے"

سب کی رائے سننے کے بعد عثمان غنیؓ نے کہا:" جس فتنہ کے دروازہ کھلنے کا عرب قوم کے ہاتھوں مجھے اندیشہ ہے وہ کھل کر رہے گا، اس کو حتی الامکان بند رکھنے کا میری رائے میں یہی طریقہ ہے کہ نرمی سے کام لیا جائے، مخالفین کے مطالبے بشرطیکہ ان سے حدود اللہ نہ ٹوٹیں، پورے کئے جائیں، اس کے باوجود بھی اگر دروازہ کھل جائے تو اس کی ذمہ داری میرے اوپر نہ ہوگی اور کسی کو میرے خلاف کچھ کہنے یا کرنے کا موقع نہ رہے گا، خدا پر خوب روشن ہے کہ میں سب کا بھلا چاہتا ہوں، بخدا فتنہ کی چکی چل کر رہے گی، اور عثمان کی یہ خوش نصیبی ہوگی کہ دنیا سے جائے تو اس چکی کے چلانے میں اس کا کوئی ہاتھ نہ ہو....." (تاریخ کامل ابن اثیر ۳/۶۰)

حج کے بعد گورنر اپنے اپنے مرکزوں کو لوٹ گئے لیکن امیر معاویہ نے جانے سے پہلے

بڑے صحابہ (حضرت علیؓ، طلحہؓ، زبیرؓ وغیرہ) سے مخلصانہ اپیلیں کیں کہ حکومت دشمن سرگرمیاں چھوڑ دیں، ان اپیلوں سے دلوں کی کدورت اور جذبات کا اشتعال اور بڑھ گیا، انمیں سے بعض نے امیر معاویہ کو خوب ڈانٹا ڈپٹا اور طعنے دیئے، امیر معاویہ کو باور ہوگیا کہ بغاوت ہو کر رہے گی، جانے سے پہلے انھوں نے عثمان غنیؓ سے باصرار کہا کہ میرے ساتھ شام چلیئے لیکن وہ تیار نہ ہوئے، پھر انھوں نے کہا: اچھا میں ایک فوج بھیجے دیتا ہوں جو آپ کی حفاظت کرے گی، عثمان غنیؓ: "اس شہر میں فوج کے خورونوش اور رہائش کے بندوبست سے باشندوں کو زحمت ہوگی، یہ بھی مجھے گوارا نہیں"۔ امیر معاویہ: "بخدا تب تو آپ پر قاتلانہ حملہ ہوگا یا باغی آپ پر یورش کریں گے"۔ عثمان غنیؓ: "حسبی اللہ ونعم الوکیل"۔

ہر سال کی طرح اس سال (۳۵ھ) بھی مخالف پارٹیوں کے لیڈر حج کرنے آئے، مدینہ، فسطاط، کوفہ اور بصرہ اُن کے ہیڈکوارٹر تھے، سفیروں اور خط وکتابت کے ذریعہ وہ ایک دوسرے سے رابطہ قائم رکھتے ہی تھے، لیکن حج کے موقع پر اُن کو ایک دوسرے سے بالمشافہ ملاقات کا موقع مل جاتا۔ جب وہ سر جوڑ کر بیٹھتے اور اپنی باغیانہ سرگرمیوں کا جائزہ لیتے اور اپنی حکومت دشمن پالیسی میں ضروری ترمیم و تنسیخ کرتے، اس کے علاوہ مدینہ کے بڑے صحابہ سے بھی ملاقات ہو جاتی اور ان کے مشورہ سے بھی استفادہ کیا جاتا، ان مخالف پارٹیوں نے عثمان غنیؓ کی مزعومہ بدعنوانیوں کی ایک فہرست تیار کی اور اُن کا ایک وفد مدینہ آیا اور خلیفہ سے مطالبہ کیا کہ اپنی بدعنوانیوں کی صفائی پیش کریں، اس کارروائی سے ان کا مقصد عثمان غنیؓ کو بدنام کرنا اور پروپیگنڈے کیلئے نیا مواد فراہم کرنا تھا، عثمان غنیؓ نے سارے اعتراضوں کا ایک ایک کرکے جواب دیا، اور ایسا جو ہر اُس شخص کو جس کی آنکھوں پر پارٹی وفاداری، یا ذاتی منفعت یا محدود مفاد کی عینک نہ ہوتی، مطمئن کر سکتا تھا لیکن یہ لیڈر مطمئن تو کیا ہوتے اُلٹا انھوں نے عثمان غنیؓ کے جوابات کو عذر گناہ بدتر از گناہ سے تعبیر کیا اور اس عزم کر

اپنے اپنے مرکزوں کو چلے گئے کہ اگلے سال موسم حج پر مسلح ہو کر آئیں گے اور خلیفہ کو بزورِ شمشیر معزول کر دیں گے۔

آٹھ نو ماہ کے مزید پروپیگنڈے کے بعد تینوں پارٹیاں اپنے اپنے مرکزوں سے مدینہ کی طرف روانہ ہوئیں، ان کا مقصد عثمان غنیؓ کو معزول کرنا تھا، اگر راضی خوشی تیار نہ ہوں تو قتل کر کے، ہر پارٹی کی تعداد لگ بھگ چھ سو بتائی جاتی ہے، بصرہ پارٹی کے پانچ کمانڈر تھے، جن میں سے ایک حکیم بن جبلہ تھا جس کا پہلے ذکر ہو چکا ہے، کمان اعلیٰ ایک صحابی حرقوص بن زہیر کے ہاتھ میں تھی، جو چند سال بعد حضرت علیؓ کی خلافت میں ایک ممتاز خارجی لیڈر ہو کر مارے گئے، یہ پارٹی زبیر بن عوام کی طرف مائل تھی، بصرہ میں زبیرؓ کی کافی جائداد اور تجارت تھی، اور وہاں کے عربوں کی ایک جماعت کو اُن کی مالی امداد نے اپنا وفادار بنا لیا تھا، کوفہ پارٹی کے پانچ کمانڈروں میں ایک اَشتر نخعی (صحابی) تھے جن کے بارہ میں آپ پہلے بہت کچھ پڑھ چکے ہیں، اس پارٹی پر طلحہ بن عبید اللہ چھائے ہوئے تھے، اس کی وجہ یہ تھی کہ کوفہ کے اندر اور باہر طلحہؓ کی کافی جائداد تھی جس کی آمدنی وہ اپنے بہت سے عقیدتمندوں پر صرف کرتے تھے، مصر پارٹی میں متعدد صحابیوں کے علاوہ ابوبکر صدیقؓ کے صاجزادے محمد اور ابن سبا شریک تھے، یہ پارٹی حضرت علیؓ کو خلیفہ بنانا چاہتی تھی۔

تینوں پارٹیاں مدینہ کے باہر فروکش ہوئیں، ان کا ایک وفد خلیفہ کے پاس آیا اور اُن سے کہا کہ خلافت سے دست بردار ہو جائیے ورنہ ہم آپ کو قتل کر دیں گے، عثمان غنیؓ خلافت سے دستبردار ہو جاتے، پیرانہ سالی میں اس سے ان کو کیا سکھ پہنچ رہا تھا لیکن ایک اصول عنان گیر تھا، اور وہ یہ کہ اگر باغیوں کے دباؤ میں آکر انھوں نے خلافت چھوڑ دی تو یہ واقعہ ہمیشہ کے لئے ایک مثال بن جائے گا اور اس کی آڑ لیکر باغی جب چاہیں گے خلیفہ کو معزول کر دیا کریں گے، ان کے بعض مشیروں نے جن میں عبد اللہ بن عمرؓ شامل تھے اُنکو یہی مشورہ دیا کہ خلافت نہ چھوڑیں، چنانچہ انھوں نے انکار کر دیا، رہا قتل تو انھوں نے وفد کو

خبردار کیا کہ اسلام میں جن باتوں سے قتل واجب ہوتا ہے اُن میں سے کسی ایک کا میں مرتکب نہیں ہوا ہوں،" (سیف بن عمر، تاریخ الامم ۵/۱۰۲ - ۱۰۴)

واقعات کے اس مرحلہ پر پہنچکر ہمارے رپورٹروں کی راہیں بدل جاتی ہیں، ایک مؤرخ تاریخ کہتا ہے کہ عثمان غنیؓ نے دو صحابیوں (مُغیرہ بن شُعبہؓ اور عمرو بن عاصؓ) کو باغیوں کے پاس اپنا نمائندہ بنا کر بھیجا اور کہلوایا کہ "میں خلافت سے معزولی کا مطالبہ نہیں مان سکتا، آپکی جو شکایتیں ہوں پیش کیجئے، اُن کو قرآن وسنّت کی روشنی میں دُور کرنے کی کوشش کروں گا" باغیوں نے دونوں صحابیوں کو بُری طرح پھٹکارا، اُن کی ایک نہ سُنی، اور معزولی کے مطالبہ پر اَڑے رہے، عثمان غنیؓ حضرت علیؓ سے ملے اور اُن سے کہا کہ "باغی ایک سنگین مطالبہ کر رہے ہیں جسکو اگر مان لیا جائے تو ہمیشہ کیلئے خلافت سے جبری معزولی کا دروازہ کھل جائے گا اور خلیفہ کا رعب و وقار خاک میں مل جائے گا۔ آپ جا کر باغیوں کو سمجھایئے، میں قرآن وسُنّت کے مطابق عمل کرنے کو تیار رہوں" حضرت علیؓ نے کہا: "باغی اُس وقت تک یہاں سے نہیں ہٹیں گے اور نہ آپ کی اطاعت کریں گے جب تک آپ اُن کی شکایتیں دُور کرنے کا وعدہ نہ کرلیں گے"۔ عثمان غنیؓ: "میں شکایتیں دُور کرنے کا وعدہ کرتا ہوں، آپ جا کر باغیوں سے کہہ دیجئے" حضرت علیؓ کے مشورہ سے باغیوں نے معزولی کا مطالبہ چھوڑ دیا اور وثیقۂ ذیل لکھ کر اس پر عثمان غنیؓ کے دستخط کرا لئے اور اپنے اپنے شہروں کو لوٹ گئے:-

"بسم اللہ الرحمٰن الرحیم - عبداللہ عثمان امیر المؤمنین نے یہ تحریر اُن مسلمانوں اور مومنوں کو بطور دستاویز دی ہے جو اُن کے طرزِ عمل کے شاکی ہیں کہ میں

(۱) قرآن وسنت کے بموجب عمل کروں گا (۲) ناداروں اور محروموں کی سرکاری تنخواہیں مقرر کی جائیں گی۔ (۳) خوف زدہ لوگوں کو امان دی جائیگی (۴) جلا وطنوں کو وطن لوٹایا جائیگا۔ (۵) مسلمان فوجوں کو دشمن کی سرزمین میں وطن سے دُور نہیں رکھا جائے گا (۶) سرکاری آمدنی بڑھائی جائے گی، علی بن ابی طالب اور مدینہ کے اکابر

اس وثیقہ کی پابندی کرانے کا ذمہ لیتے ہیں، ذوالقعود ۳۵ھ (انساب الاشراف ۵/۶۴)

اعثم کوفی کے راویوں نے وثیقہ میں یہ ایک دفعہ اور بڑھادی ہے :-

عبداللہ بن سعد بن ابی سرح کو معزول کر کے محمد بن ابی بکر کو مصر کا گورنر مقرر کیا جاتا ہے۔

(فتوح اعثم کوفی ورق ۳۳۲)

انساب الاشراف میں ایک دوسری جگہ تصریح ہے کہ باغیوں نے عثمان غنیؓ سے مذکورہ بالا کے علاوہ ان دو باتوں کا بھی وعدہ لیا تھا :-

(۱) سرکاری آمدنی انصاف کے ساتھ تقسیم کی جائے گی (۲) سرکاری منصب امانتدار اور کارگذار لوگوں کو دیئے جائیں گے۔ (انساب الاشراف ۵/۹۳)

انساب الاشراف کی دوسری تصریح سے اس بات کی تائید نہیں ہوتی کہ یہ وعدے تحریری تھے۔

۴۱ - عبداللہ بن سعد بن ابی سرح کے نام

مصر پارٹی ابھی حجاز کی سرحد پار نہیں ہوئی تھی کہ اُن کو راستہ میں ایک ٹولی ملی جو مشتبہ انداز میں فسطاط کی طرف بھاگی چلی جارہی تھی، انھوں نے اس کے لیڈر کو روکا اور اس سے بات چیت کی تو ان کا شبہ اور زیادہ پختہ ہوگیا، اس کا جھاڑا لیا گیا تو ذیل کا خط ایک خشک مشکیزہ سے نکلا :-

"بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ جب عبدالرحمٰن بن عُدیس (صحابی) مصر پہنچے تو اس کے سّو کوڑے مارنا، اُس کا سر اور ڈاڑھی مُنڈوانا اور میرے اگلے حکم تک اس کو قید میں رکھنا عمرو بن حَمق (صحابی) اور سودان بن حُمران اور عُروہ بن نباع لیثی کو بھی یہی سزا دو۔"

(تاریخ الامم ۵/۱۱۹)

۴۲ - خط کی دوسری شکل

"جب فلاں فلاں پہنچے تو ان کی گردن ماردینا اور فلاں فلاں کو یہ یہ سزا دینا"

راوی۔ پارٹی میں صحابی اور تابعی دونوں تھے۔ (تاریخ الامم ۵/ ۱۱۰)

۴۳ - خط کی تیسری شکل

"جب مصری فوج تمہارے پاس (فسطاط) پہنچے تو فلاں کا ہاتھ کاٹ ڈالنا، فلاں کو قتل کر دینا اور فلاں کو یہ یہ سزا دینا" راوی - پارٹی کے اکثر افراد کے خط میں نام تھے اور ہر ایک کیلئے فرداً فرداً سزا تجویز کی گئی تھی۔

(مروج الذھب مسعودی حاشیہ تاریخ کامل ابن اثیر مصر ۵/۶۸)

۴۴ - خط کی چوتھی شکل

"جب محمد بن ابی بکر اور فلاں فلاں اشخاص فسطاط پہنچیں تو ان کو کسی بہانہ سے قتل کرا دینا، ان کو جو دستاویز دی گئی ہے اس پر عمل نہ کرنا، میرے حکم ثانی تک اپنے عہدہ پر بدستور قائم رہو اور جو دادخواہی کے لئے تمہارے پاس آئے اس کو قید کر دو، اس کے بارے میں میں خود حکم دوں گا ان شاء اللہ" (عقد الفرید ابن عبدربہ مصر ۲/۲۱۶)

۴۵ - خط کی پانچویں شکل

"جب محمد بن ابی بکر اور فلاں فلاں آئیں تو ان کو قتل کر دو اور اُن کو جو خط دیا گیا ہے اس کو منسوخ کر دو، اور میرا اگلا حکم آنے تک اپنے فرائضِ منصبی انجام دیتے رہو۔"

(الامامۃ والسیاسۃ ابن قتیبہ مصر ۱/۳۷)

خط پڑھ کر مصریوں کی آنکھوں میں خون اُتر آیا، انھوں نے فوراً رخ بدلا اور مدینہ کی راہ لی۔ ان کے قاصد کوفہ اور بصرہ کی پارٹیوں کو بھی نئے حالات سے مطلع کر کے واپس لے آئے، سب نے بالاتفاق طے کیا کہ خلیفہ کو زندہ نہ چھوڑیں گے، ان کے لیڈر عثمان غنیؓ سے ملے اور وہ خط دکھایا جو راستہ میں انھوں نے پکڑا تھا، عثمان غنیؓ سخت حیران اور پریشان ہوئے، "انھوں نے قسم کھا کر کہا کہ میں نے نہ تو خود خط لکھا، نہ کسی سے لکھوایا اور نہ اس کا مجھے قطعاً علم ہے" باغی لیڈروں نے کہا: "ہم مانے لیتے ہیں کہ آپ نے خط نہیں لکھوایا، لیکن اس سے آپ کی ذمہ داری کم نہیں ہوتی بلکہ اس سے ثابت ہو جاتا ہے کہ آپ میں حکومت کی صلاحیت نہیں، ایسا شخص منصبِ خلافت کا

کیسے اہل ہو سکتا ہے جس کے متعلقین اس کے نام سے اور خلافت کی مہر لگا کر جو کارروائی چاہیں کر ڈالیں، آپ کو اس منصب سے ہٹانے کیلئے اس واقعہ سے زیادہ وزنی کوئی دلیل نہیں ہو سکتی، باغیوں کا خیال تھا کہ عثمان غنیؓ کے چچازاد بھائی مروان نے یہ خط لکھا تھا، لیکن ہم مروان کو نہ تو اتنا گستاخ اور خودسر سمجھتے ہیں کہ وہ خلیفہ کے ایک تحریری معاہدہ کو جس کے نفاذ کا بڑے صحابہ نے ذمہ لیا تھا، توڑنے کی جرأت کرتے، اور نہ اتنا کورفہم کہ خلافت کی ڈوبتی کشتی کو اس بے عد اشتعالی کارروائی سے تباہی کے اور زیادہ قریب کر دیتے۔

باب چہارم

ہفت تماشائے مرزا قتیل

جناب ڈاکٹر محمد عمر صاحب استاذ جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی

ہندوؤں کے متبرک دنوں اور تہواروں کے بیان میں

دسہرہ سے مراد رام کی فتح کا دن ہے، رام، بشن کا ساتواں مظہر تھا، اور زمانۂ ترتیا میں کنہیا سے پہلے پیدا ہوا تھا، کنہیا زمانۂ دواپر کی پیدائش تھا۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ زمانۂ کلجگ کے متصل دواپر اور ترتیا میں وہ پیدا ہوا تھا اور یہی قرینِ صحت ہے، اور کچھ لوگوں کے نزدیک ترتیا اور دواپر کا زمانہ غیر متعین ہے۔ کچھ کا اعتقاد ہے کہ ہر جوگ کری میں یہ لوگ اور سارے اولیاء بلکہ انبیاء اور ائمہ وجود میں آتے ہیں، اور جو حالات اُن پر گذرتے ہیں وہ ہر زمانے میں اسی طرح وقوع پذیر ہوتے ہیں مختصر یہ کہ راون نامی ایک دیو تھا، بیان کیا جاتا ہے کہ بہت زیادہ عبادت اور ریاضت کر کے اُس نے وہ مقام حاصل کر لیا تھا کہ راجہ اندر اور آفتاب اور دوسرے دیوتا اُس کے مطیع ہو گئے تھے، حُسنِ اتفاق سے رام کی بیوی سیتا کے حسن وجمال کا وصف سُن کر وہ اُس پر فریفتہ ہو گیا، اور اُسے حیلے سے گرفتار کر کے اغوا کر لیا۔ لیکن حکمِ الٰہی کے مطابق وہ سیتا پر قابو نہ پا سکا۔ رام نے مدتوں سیتا کے فراق میں جنگل کی خاک چھانی اور درختوں کے پتّے اور گھاس کھا کر گذارا کیا، مدتِ مدید کے بعد قادرِ مطلق کے حکم سے راون اور رام کے درمیان جنگ واقع ہوئی اور رام نے اپنے دشمن پر فتح پائی۔ اور یہی وہ دن ہے جو دسہرہ کہلاتا ہے، آج تک ہر سال ہندو لوگ کسی لڑکے کو عمدہ لباس پہنا کر اس کے سر پر تاج رکھتے ہیں اور اُسے رام کہتے ہیں، اسی طرح ایک دوسرے لڑکے کو لباسِ فاخرہ پہنا کر اُسے لچھمن سے موسوم کر کے اُن دونوں کو ہاتھی پر سوار کرتے ہیں، پھر ایک کاغذ کا دیوتا بناتے ہیں جسے راون سمجھتے ہیں، ہر شہر میں لاکھوں کی تعداد میں

آدمی جمع ہو کر اُس ہاتھی کو مع راون کے ایک میدان میں لاتے ہیں اور بڑے جوش و خروش کیساتھ رام اور راون کی آپس میں جنگ کراتے ہیں، اور اسی عقیدہ کے مطابق کہ رام نے راون کو شکست دی تھی اس مقام پر بھی راون کی شکست کا منظر پیش کرتے ہیں، راون کے بھاگنے کے بعد تہنیت اور مبارکبادی کا شور و غل اتنا بلند ہوتا ہے کہ آسمان گونج اٹھتا ہے، پتھر کنکر اور مٹی کے ڈھیلے اٹھا کر اس طرح چاروں طرف سے راون پر مارتے ہیں کہ اُس شور و غل سے خوف زدہ ہو کر کوہ پیکر ہاتھی بھی اپنی جگہ سے بھاگ جاتے ہیں، ہرچند مہاوت آنکس سے اُن کو روکنے کی سعی کرتے ہیں لیکن اس کی کوشش لاحاصل ثابت ہوتی ہے۔ وہ اس قدر خوف زدہ ہو کر بھاگتے ہیں کہ اگر راستے میں کنواں بھی آجائے تو عجب نہیں کہ وہ اُس میں گر کر ہلاک ہو جائیں۔ اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ آم کے باغ میں یا شہتوت وغیرہ کے درختوں میں گھس جاتے ہیں اور سوار ڈر کے مارے اپنے آپ زمین پر گر پڑتے ہیں، اس صورت میں شاید ہی کوئی شخص صحیح سالم اعضا لیکر گھر واپس پہنچتا ہو۔ بعضوں کو اپنے ہاتھوں سے ہاتھ دھونا پڑتا ہے، اور بعضوں کو لکڑی کے مصنوعی پیر لگوانا پڑتے ہیں، بسا اوقات بے چارے مہاوت کے سر پر درختوں کی ایسی ٹکریں لگتی ہیں کہ وہ ہلاک ہو جاتا ہے، مختصر یہ کہ ہندو اس دن کو عموماً بے حد مبارک دن تصور کرتے ہیں، اور کھتری، رام سے ہم قومی کا علاقہ رکھنے کے باعث خصوصاً نفیس کپڑے پہنتے ہیں اور برہمنوں سے جو کے ہرے پودے لیکر پھولوں کی بجائے اپنی دستار میں لگاتے ہیں، اُس دن نیل کنٹھ کو دیکھنے کی غرض سے تمام لوگ شام کے وقت شہر سے باہر جنگل کی طرف نکل جاتے ہیں، اور اُس کا دیکھ لینا اپنے لئے سرمایۂ دولت سمجھتے ہیں۔

مسلمان اور دسہرہ اور یہ صرف ہندوؤں تک محدود نہیں ہے، کچھ مسلمان بھی نیل کنٹھ کے دیدار کے اشتیاق میں شہر کے باہر جاتے ہیں، خصوصاً وہ مسلمان امیر جو حاکم شہر ہو، وہ مجبور ہوتا ہے کہ آج کے دن اپنے گھوڑوں اور ہاتھیوں کو مہندی اور دوسرے رنگوں سے رنگین کر کے نقرئی و طلائی سازوسامان اور زرنگار جھول کے ساتھ سونے چاندی کے حوضے اور عماریاں لگا کر فوج فرا اور خدم و حشم کے ساتھ اور ذی مرتبہ مصاحبوں کو ہمراہ لے کر بازار میں نکلتا، یہ مصاحب بھی اپنی حیثیت کے مطابق عمدہ ملبوس اور بڑھیا ہتھیاروں سے لیس ہوتے ہیں، وہ ہر فرقے کے لوگوں میں گراں بہا نقدی بطور انعام تقسیم کرتا ہے اور شہر کے باہر جا کر ایک میدان میں ایک نیل کنٹھ کا دیدار

کرتا ہے اس موقع پر توپیں اور بندوقیں داغی جاتی ہیں، پھر شام کو گھر واپس آکر وہ پری نژاد شوخ و طناز رقاصاؤں کے رقص اور خوش نوا مطربوں کے سرود سے لطف اندوز ہوتا ہے، نیل کنٹھ ایک پرندہ ہے جس کے پر سبز اطلس کی طرح ہوتے ہیں، اُن میں آبی رنگ بھی ملا ہوتا ہے، وہ جسامت میں طوطی کے برابر ہوتا ہے، ہندوؤں اور مسلمانوں میں یہ رسم ہے کہ بچے دسہرہ سے دس دن قبل مٹی کی ایک صورت بناتے ہیں اور اُسے لکڑیوں پر بٹھاتے ہیں، اُس کا نام ٹیسو رائے ہوتا ہے، روزانہ شام کے وقت کچھ بچے اور کچھ جوان مل کر اپنے رشتہ داروں کے دروازوں پر جاتے ہیں اور ایک مخصوص لَے میں بلند آواز اور خوش الحانی کے ساتھ ہندی کے چند بیت پڑھتے ہیں اور ایک پیسہ یا اُس سے زیادہ لے کر ایک دروازے سے دوسرے دروازے پر جاتے ہیں، اس طرح جو کچھ روزانہ حاصل کرتے ہیں، اُسے جمع کرتے جاتے ہیں، یہاں تک کہ روزِ مذکورہ کو اُن پیسوں کی مٹھائی خرید کر آپس میں بانٹ لیتے ہیں (اس کے برعکس) لڑکیاں ٹیسو رائے کے بجائے جالی دار کوزہ ہاتھ میں لے کر دروازوں پر جاتی ہیں اور ان ایام میں لڑکوں اور لڑکیوں کے درمیان اچھی خاصی عداوت پیدا ہو جاتی ہے، جس جگہ اُن کا آمنا سامنا ہو جاتا ہے لڑکے اُن کے کوزے توڑ ڈالتے ہیں اور اگر ایک ٹیسو رائے اس طرف آجائے اور دوسرا اُس طرف سے، تو دونوں گروہوں کے درمیان جنگِ عظیم واقع ہو جاتی ہے۔ جو ٹیسو رائے غالب آجاتا ہے وہ مغلوب کو توڑ ڈالتا ہے، اس سے مغلوب اتنا غمگین ہوتا ہے کہ خود کو ہلاک کرنے پر آمادہ ہو جاتا ہے، غرض دسہرہ کے دن ہر شخص اپنے مخصوص ٹیسو رائے کو نشان و نقارہ کے ساتھ باہر نکالتا ہے اور ایسی شان و شوکت سے کہ اِس کے ساتھ سپاہی پیشہ مغل بچے اور زنانِ کسبی و بازاری سر کے بال بکھیرے ہوئے ہمراہ ہوتی ہیں، یہ جلوس ندی کی طرف جاتا ہے، اور ٹیسو رائے کو پانی میں بہا کر واپس آجاتا ہے، اور یہ الٰہی سنہ کے ماہ شہریور کا آخری دن ہوتا ہے۔

سلونو دسہرہ کے اختتام سے پانچ دن پہلے سلونو کا تہوار ہوتا ہے، یہ دن بھی بابرکت دنوں میں سے ہے۔ اس دن بہنیں جھوٹے مروارید سے مزین ریشم زری کے تاروں کی راکھی بنا کر بھائیوں کے ہاتھوں میں باندھتی ہیں، اور برہمن بھی عوام کے واسطے رنگین ڈوروں کی بنی ہوئی اور خواص کے لئے ریشم اور جھوٹے مروارید کی راکھیاں خرید کر غیر برہمن ہندوؤں کی کلائیوں میں باندھتے ہیں اور اس کے صلے میں زرِ نقد حاصل

کرتے ہیں، بہنیں بھی بھائیوں سے روپے لیتی ہیں، اور اس دن صاحبِ ثروت ہندو رقص و سرود سے لطف اندوز ہوتے ہیں، اور شام کے وقت شہر سے باہر جاکر میدان میں جمع ہوتے ہیں بعض لوگ کسی درخت کے سائے میں، اور کچھ لوگ دریا کے کنارے فرشِ فروش بچھا کر بیٹھتے ہیں، اور خوبصورت لڑکوں کو نچاتے ہیں، واضح ہو کہ ہندوستان میں برہمن فرقے میں کتھک نامی ایک چھوٹا سا گروہ ہے، جس کا کام بچوں کو، چاہے اُن کا بیٹا ہو یا بھتیجا یا بھانجا ہو، نواسہ ہو، پوتا ہو یا غلام کا لڑکا ہو چاہے کسی غیر کا لڑکا ہو جسے باپ نے افلاس کی وجہ سے اُن کے سپرد کر دیا ہو، اُنھیں رقص و سرود کی تعلیم دینا ہے، "تاکہ دولتمندوں کی محفلوں میں اُن کو نچوائیں اور گراں قدر انعامات حاصل کریں، امیروں کی مجلسوں کے علاوہ دوسرے لوگوں کا یہ معمول ہے کہ چند لوگ ایک جگہ جمع ہو جاتے ہیں اور اُن لڑکوں کو ناچنے کیلئے مامور کرتے ہیں، رقص کی حالت میں اُن میں سے ایک شخص جب اپنی جیب سے ایک پیسہ یا ایک روپیہ نکال کر اُس کے ہاتھ میں رکھ دیتا ہے تو مجمع کے دوسرے لوگ بھی یہ عمل دیکھ کر اُن میں سے اُسے حسب حیثیت کچھ نہ کچھ دیتے ہیں اُس مجمع میں جس شخص کے سامنے یہ لڑکا ناچتا ہوا آکر بیٹھ جاتا ہے اور ناز و ادا سے اُس کا دامن پکڑ کر بیٹھے بیٹھے ناچتا ہے، وہ مجلس کے دیگر اشخاص کیلئے باعثِ رشک و حسد ہوتا ہے، کیونکہ اُن کے خیال میں یہ بات اعلیٰ ترین مراتب میں ہے۔ یہ عمل ہندو شرفاء کے لئے مخصوص ہے، اُس کے برعکس شریف النسب مسلمان اگر نانِ شبینہ کے لئے بھی محتاج ہو تو بھی اس کیلئے ایسی مجلس میں بیٹھنا اور اس لڑکے کا رقص دیکھنا ہزار طرح سے باعثِ ننگ ہے۔ لیکن کچھ رذیل پیشہ مسلمان اس میں بڑا اہتمام کرتے ہیں، بعضے چناری، بازاری، اور دہقانی جو قصبات و دیہات کے باشندے ہوتے ہیں۔ اور ملکیوں کے نام سے موسوم ہیں، اس فرقے کے شیخ، سیّد، مرزا اور خان تمام کے تمام لڑکوں کے ناچ کے عاشق ہوتے ہیں، اگر کسی عزیز کے گھر وہ کسی تقریب کے سلسلہ میں طوائف کے رقص کی خبر سُنیں تو وہاں نہیں جاتے، چاہے دعوت نامہ ہی کیوں نہ آیا ہو کوئی نہ کوئی عذر پیش کر دیتے ہیں لیکن اگر کسی سے سُن لیں کہ فلاں بازار میں، فلاں دکان کے سامنے کسی ہندو یا مسلمان لڑکے کا ناچ ہو رہا ہے تو کچھ لوگ جمع ہو کر بڑی خوش دلی سے وہاں جائیں گے۔ چاہے راستہ میں کیچڑ، پانی، گڑھے اور شدید بارش ہی کیوں نہ ہو، سلونو کا دن سنہ الٰہی کے ماہ امرداد کی پہلی تاریخ کو ہوتا ہے

دوالی | یہ دن بھی مبارک ترین دنوں میں سے ہے۔ اس کی برکت ایک ماہ تک رہتی ہے، ایک ہفتہ پہلے سے ہندو اپنے مکانوں کے در و دیوار پر طرح طرح کے پھول بوٹے اور تصویریں بناتے ہیں اور نقش و نگار سے مزین کرتے ہیں، کچھ لوگ اپنی حیثیت کے مطابق روزانہ دن میں رقص کا تماشہ دیکھتے ہیں، اور رات کو کبھی کبھی شام سے آدھی رات تک اور کبھی رات کے آخری حصے تک قمار بازی میں اپنا وقت صرف کرتے ہیں۔ اور کچھ لوگ ساری ساری رات جوا کھیلتے رہتے ہیں، ان دنوں میں کہتک بچے بھی انعام کی امید میں کوچہ و بازار میں، گھروں اور دکانوں کے سامنے ناچتے پھرتے ہیں اور دکاندار بھی اپنی دوکانوں کو آراستہ پیراستہ کرتے ہیں، کمہار مٹی کے کھلونے بناتے ہیں، ان میں کچھ معین صورت کے ہوتے ہیں کچھ غیر معین صورت کے۔ بعض مردوں اور عورتوں کی شکلیں خوب صورت بھی، کچھ مورتیں بچوں، جوانوں، بوڑھوں کی ہوتی ہیں، کبھی جانوروں کی مورت بناتے ہیں مثلاً چھوٹے بڑے سائز کے ہاتھی، گھوڑے، پرندے، وحوش، یا بعض درخت، گل بوٹے، پھول دار بیلیں، وغیرہ، اسی طرح چھوٹی بڑی عمارتیں، مسجد کے برج اور مینار جیسی شکلیں بناتے ہیں اور اُن کی زیب و زینت کو دوبالا کرنے کیلئے اُن پر روغن پھیر کر بیچتے ہیں، اور حلوائی ہندوستان کی مروجہ مٹھائیاں تیار کر کے طرح طرح سے دکانوں میں سجاتے ہیں، اور لکڑی کے سانچوں میں قوام ڈالکر اُن سے کھانڈ کے کھلونے بناتے ہیں، اور تھالوں میں سجاکر دکانوں میں رکھتے ہیں تاکہ ہندو لوگ ان مٹھائیوں کو اپنے بچوں کے لئے خریدیں، اگرچہ اس مقام پر اختصار سے ذکر کیا گیا ہے۔ لیکن یہ چیزیں دیکھنے سے تعلق رکھتی ہیں، مختصر یہ کہ ہندوؤں کے مذہب میں ان راتوں کو جوا کھیلنا برکت اور میمنت کا باعث سمجھا جاتا ہے۔ جس شخص نے کبھی بھی جوا نہ کھیلا ہو اُسے بھی چاہئے کہ ان راتوں کو حصولِ برکت کیلئے جوا کھیلے اور اگر وہ ایسا نہیں کرتا تو اُسے مطعون کیا جاتا ہے اور اسے لوگ غلطی پر سمجھتے ہیں، شاذ و نادر ہی کوئی ایسا شخص ہوگا جو ان راتوں کو ایک دو گھڑی یہ شغل نہ کرتا ہو، اس طرح ایک شہر میں ہزار گھر برباد اور دوسرے ہزار گھر آباد ہوجاتے ہیں، بعض لوگ جن کی قسمت یاوری کرتی ہے، جوئے میں ہزاروں روپے پیدا کر لیتے ہیں۔ اور بعضے جب اُن کے پاس نقدی اور جنس تک باقی نہیں رہتی، تو اپنی بیوی اور لڑکی تک داؤں پر لگا دیتے ہیں، اکثر ہارنے والے بدقسمت اس رات کی صبح کو شہر سے بھاگ جاتے ہیں یا زہر کھاکر اپنی جان تک

دیدیتے ہیں یا کوتوالی کے چبوترے پر دکھائی دیتے ہیں، کچھ لوگ تیغ، تیر، چھرا اور خنجر کے زخموں کی وجہ سے مرہم پٹی اور ٹانکوں کے محتاج ہوجاتے ہیں، ان غریبوں پر یہ تمام بلائیں قماربازی کے سبب سے آتی ہیں۔ روسیاہ اس خیال سے کہ اب کی بازی جیت لوں گا بساط پر داؤ بڑھاتے رہتے ہیں، جب ہارتے ہیں اور رقم ادا کرنیکی مقدرت نہیں رکھتے ہیں تو حریف سے بازی جیتنے کی توقع میں دوبارہ بساط پر جمتے ہیں اور اگر اس مرتبہ بھی ہار جاتے ہیں تو اور زیادہ اضطراب و پریشانی لاحق ہوتی ہے مگر اس حالت میں بھی بساط سے ہاتھ نہیں کھینچتے اور کھیلنے میں مصروف رہتے ہیں کہ شاید اب کی بار سب کسر پوری ہوجائے۔ چنانچہ آخری داؤں میں یا تو واقعی یہ بلاٹل جاتی ہے اور وہ جیت جاتے ہیں ورنہ پہلے سے بھی زیادہ بلامیں گرفتار ہوجاتے ہیں کبھی اُن کی مُراد بر آجاتی ہے یعنی حریف سے بازی مار لیتے ہیں لیکن پہلی اور تیسری شق صحیح نہیں اکثر تیسری صورت ہی رونما ہوتی ہے اور اسی کا گمان زیادہ رہتا ہے۔ اور مزے تو مالک مکان کے ہوتے ہیں جس کے گھر پر جُوا ہوتا ہے، کیونکہ جو شخص بھی جیتتا ہے وہ ایک چوتھائی مکان دار کو دیتا ہے جیسے کہ کہاوت مشہور ہے:- ازہر طرف کہ کشتہ شود سود اسلام است (یعنی جدھر سے بھی مارا جائے اسلام ہی کا فائدہ ہے) اور کچھ لوگ وہ ہوتے ہیں جو ایک کونے میں بیٹھے ہوئے دونوں کھلاڑیوں کے لئے جیتنے کی دعائیں مانگتے رہتے ہیں انھیں جیتنے والوں کی طرف سے نقدی کا بیسواں حصہ ملتا ہے یہ نفع بھی بلا کسی دردِسری کے حاصل ہوتا ہے، کچھ اور لوگ جو قماربازوں کی خدمت کرنے میں لگے رہتے ہیں اپنا انعام وصول کرتے ہیں، اگرچہ جواریوں کے لئے تو روز ہی دوالی ہے۔ لیکن اس رات کو تو سارے ہی وضیع و شریف اس شغل میں مصروف ہوتے ہیں۔

جادو، اور ٹونے ٹوٹکے اِس زمانے میں لیمو بھی بچوں کے گلے میں ڈالتے ہیں۔ یہ عمل اس وجہ سے کیا جاتا ہے کہ ان دنوں اور راتوں کو اکثر جادوگر دشمنوں کے لئے جادو ٹونا کرتے ہیں اور مختلف قسم کی چیزیں مثلاً کپڑا یا مسور کی دال، زیرہ، اور زرد چوب یا اسی قبیل کی کچھ چیزیں، یا آٹے کا ایک پُتلا بناتے ہیں جسے بزعم خود اپنا دشمن سمجھتے ہیں، پھر اُسے رات کی تاریکی میں کسی گلی کے کونے میں یا سرِ بازار گاڑ دیتے ہیں تاکہ دشمن وہاں سے گذرے تو بلامیں گرفتار ہوجائے، یا کسی ایسے مرض میں مبتلا ہو کہ اگر مسیح علیہ السلام بھی آسمان سے اُتر آئیں تو اُسے چنگا نہ کرسکیں، ان چیزوں کا اثر دشمن تک ہی محدود نہیں ہے بلکہ اگر نابالغ لڑکا بھی ان چیزوں

کوا دلا نگھ جائے تو اُسے بھی بخار آجائے ۔ یا مجنوں ہو جائے اِس خوف سے والدین بچّوں کے گلوں میں لیموڈالتے ہیں ، اور اس کے علاوہ اُن کا یہ بھی کہنا ہے کہ اِن چند راتوں اور دنوں میں ہر بلا کسی نہ کسی آدمی کی تلاش میں رہتی ہے ، ہندؤں کی اصطلاح میں بلا سے مراد لغوی معنی نہیں ہیں بلکہ اس سے بھوت پریت مراد لیتے ہیں ۔ بعض لوگ جو حالتِ جنابت میں مرجاتے ہیں اُن کی خبیث ارواح بعد میں پریشان کرتی ہیں ، انھیں ہندی میں بھوت کہتے ہیں ۔ بعض برہمن جب کبھی کسی متمول ہندو سے زرطلب کرتے ہیں اور وہ دینے سے پہلو تہی کرتا ہے تو یہ لوگ اس احمقانہ خیال سے اپنے آپ کو ہلاک کر لیتے ہیں کہ ہم مرنے کے بعد بھوت بن کر اُسے اذیت پہنچائیں گے ۔ اسی طرح اگر کسی مسلمان کے ذمّے کسی ہندو کا روپیہ بطور قرض ہو اور وہ ادا نہ کر سکتا ہو یا ادائیگی کا مقدور ہوتے ہوئے بھی قرض خواہ کو کمزور جان کر بدنیتی کر عمداً قرض کے ادا کرنے میں ٹال مٹول کرے تو وہ ہندو زہر سے یا خنجر سے اپنے آپ کو ہلاک کر لیتا ہے تاکہ بھوت بن کر اس مسلمان کے اہل و عیال اور خود اس کو بھی صفحۂ ہستی سے نیست و نابود کر دے ۔

مختصر یہ کہ سرِ شام ہی سے اُس رات کو گھروں کے در و دیوار پر، چھتوں پر اور دکانوں پر چراغاں کرتے ہیں شہر کے چھوٹے بڑے عمائد اور شرفا اور اراذل ہاتھی، گھوڑے پر یا میانہ پر سوار ہو کر یا پیادہ روشنی کا تماشہ دیکھنے کیلئے نکلتے ہیں ، اور عمارت کی شکل کی ایک چیز ہوتی ہے جسے کمہار مٹی سے بنا کر فروخت کرتے ہیں ہندو اُسے خرید کر چراغاں کر کے اپنے سامنے رکھتے ہیں اور معبود کا تصوّر کر کے پوجا پاٹھ کیلئے بیٹھتے ہیں اور اپنے مذہب کے چند مخصوص الفاظ پڑھ کر اس عمارت کے سامنے سربسجود ہوتے ہیں، اس عمارت کو ہٹری ([illegible]) کہتے ہیں، اُس کی پوجا ویشوں کیلئے مخصوص ہے ، اُن کی تقلید میں دوسرے لوگ بھی اس پر عمل پیرا ہوتے ہیں لیکن تمام ہندو ایسا نہیں کرتے بلکہ کچھ ویش اس کے دعویدار ہیں کہ یہ روزِ ہمایوں ہمارے لئے اُسی طرح مخصوص ہے جیسے دسہرہ کھتریوں کے لئے ، یہ بات کچھ دل کو نہیں لگتی ۔ کیونکہ اس رات کو چھتری جوا کھیلتے ہیں ۔

راجہ پانڈو اور یدھشٹر کی اولاد میں جو آپس میں چچیرے بھائی تھے ، خون خرابہ ہوا تھا وہ اسی جوئے کی بنا پر ہوا تھا ، اور اُن کے زمانے سے قبل بھی جوا کھیلنے کی رسم رہی ہے ، راجہ نل کی آوارہ گردی

بھی جوئے کی وجہ سے ہوئی تھی جس کی محبوبہ دمن تھی اور جن کے عشق کا قصہ زبان زدِ خاص وعام ہے، اسی قمار خانہ خراب نے اسے سالہا سال تک اپنے وطن سے دور دشتِ غربت میں پھرایا تھا اور اس نے اپنی محبوبہ کے فراق میں دن گذارے تھے۔

دوالی اور مسلمان | اِس دن کی حرمت فرقۂ ہنود ہی پر منحصر نہیں ہے سوائے معدودے چند متقی اصحاب کے جو خدا کی دی ہوئی توفیق سے صاحبِ فہم وفراست ہیں، بہت سے مسلمان بھی ہندوؤں کے حال میں شریک ہوکر شمعِ محفل قمار بازی بنتے ہیں، یعنی جوا کھیلنے کے لئے قمار خانوں میں جاتے ہیں، جو مسلمان جوا کھیلنے سے پرہیز کرتے ہیں وہ کم ازکم اپنے گھروں میں چراغاں کرتے ہیں، اور شبِ دوالی میں عورتیں سب بچوں کے نام سے الگ الگ مٹی کے کھلونے منگواتی ہیں، اور طرح طرح کی مٹھائیاں، اور کھانڈ کے کھلونے اُن پر اضافہ کرکے پہلے گھر کو چراغاں کرتی ہیں پھر اُس حصۂ مکان کو جہاں کھلونے اور مٹھائیاں ہیں روشنی سے " رشکِ وادیٔ ایمن " بناتی ہیں اور اُسے اصطلاح میں " دوالی بھرنا " کہتے ہیں، رسم یہ ہے کہ ہر ایک لڑکے اور لڑکی کے نام سے جو دوالی بھری جاتی ہے، اگر سوءِ اتفاق سے کسی سال اس ثواب کے حاصل کرنے سے قاصر رہتے ہیں تو اُن کا آئندہ تمام سال غم وغصہ میں گذرتا ہے، اُنھیں یہ گمان ہوتا ہے کہ یہ سال ہمارے لئے برکت نہیں رکھتا۔ پس ظاہر ہے کہ اس عمل کو بچوں کی سلامتی کیلئے اچھا سمجھتے ہیں، چونکہ یہ عمل عقل کے برخلاف ہے لہٰذا اگر کوئی شخص بزرگانہ تعلیم کے ذریعہ اپنے گھر کی عورتوں کو اس سے باز رکھے اور قضائے الٰہی سے اس سال میں اُس کا کوئی بچہ مرجائے تو پھر وہ عورتوں کی ملامت اور طعنوں کا ہدف بن جاتا ہے اور اُسے اپنے کئے پر نادم ہونا پڑتا ہے۔ آخر کار اُنھیں اس معاملے میں عورتوں کو پوری آزادی دینی پڑتی ہے، چنانچہ بعضوں نے عورتوں کے طعنوں سے ڈرکر اور بیشتر نے اس خیال سے کہ اگر ہم عورتوں کو ان کے عمل سے باز رکھیں گے تو سارا سال منحوس گذرے گا۔" دیوالی بھرنے " کا عمل اختیار کرلیا ہے، اور عام طور سے اس ملک کے مرد ان معاملات میں ہندوانہ عقائد کے پیرو اور عورتوں کے مُرید ہیں۔

باقی

پندرھویں قسط

حسرت

جناب عابد رضا صاحب بیدار رامپوری

اُردوئے معلیٰ کی پالیسی

اُردوئے معلیٰ کی دوبارہ اشاعت پر چند احباب نے بمقتضائے محبت وہمدردی یہ صلاح دی کہ ہم کو اب پالٹکس سے دست کش ہوجانا چاہئے، بعض کا مشورہ یہ تھا کہ اگر سیاسی مضامین ہوں بھی تو مسلم لیگ کی مسلمہ پالیسی کے موافق ہوں، چند دوستوں نے جو نسبتاً زیادہ آزاد خیال ہیں، یہاں تک اجازت دی کہ اگر جمہور اہلِ ہند کی ہم خیالی منظور ہو تو کانگریس کے نرم فریق کی روش اختیار کی جائے ہم پر ان تمام کرم فرماؤں کے نیک مشوروں اور مصلحت کوش صلاحوں کا شکریہ فرض ہے لیکن مشکل یہ ہے کہ ہمارے خیال میں یقین یا عقیدہ عام اِس سے کہ وہ مذہبی ہو یا سیاسی، ایک ایسی چیز ہے جسکو محض کسی خوف یا مصلحت کے خیال سے ترک یا تبدیل کر دینا، اخلاقی گناہوں میں سے ایک بدترین گناہ ہے جس کے ارتکاب کا کسی حریت پسند یا آزاد خیال اخبار نویس کے دل میں ارادہ بھی نہیں پیدا ہو سکتا، پالٹکس میں مقتدائے وطن پرستان مسٹر تلک اور سرگروہِ احرار بابو آربندو گھوش کی پیروی کو ہم اپنے اوپر لازمی سمجھتے ہیں، چنانچہ اِس حیثیت سے فیروز شاہی کانگریس سے ہم کو اتنی ہی بیزاری ہے جتنی امیری مسلم لیگ یا نوزائیدہ چندی کانفرنس سے، اور ہمارے خیال میں یہ بیزاری بالکل حق بجانب ہے؛ اس لئے کہ دنیا کی رفتار اور اہلِ دنیا کے طبائع کا میلان صریحاً حریت کی جانب ہے، چنانچہ خوابیدہ براعظم ایشیا میں بھی ہندستان کے سوا اور کوئی بڑا ملک اس وقت آزادی کی نعمت سے محروم نہیں ہے؛ پس عقلِ سلیم باور نہیں کر سکتی کہ تمام عالم میں صرف ہندستان ہی ایک ملک باقی ہے جس کی قسمت میں محکومی دوام کی ذلت لکھدی گئی:

ایسا گمان بظاہر مشیتِ ایزدی کے سراسر خلاف نظر آتا ہے۔

غرضکہ اربابِ دانش وبینش کو یہ بات ماننا پڑے گی کہ فرنگی حکومت کا غیر طبعی نظام ہمیشہ کیلئے ہندستان میں نہیں باقی رہ سکتا۔ اور اپنی موجودہ صورت میں تو اس کا چند سال بھی قائم رہنا دشوار نظر آرہا ہے۔

گرم فریق کے رہنما عموماً اور آربند گھوش خصوصاً اپنی تمام پولیٹکل کوششوں میں مذکورہ بالا اصول کو پیشِ نظر رکھتے ہیں، اس لئے ہمارے نزدیک وہ حق پر ہیں۔

برخلاف اس کے رہنمایانِ فریقِ نرم، پیروانِ مسلم لیگ، اور بانیانِ ہندو کانفرنس اہلِ ہند اور دوامی محکومی کو لازم وملزوم سمجھتے ہیں، کیونکہ اِن حضرات کے نزدیک ہمارے انتہائی عروج کا مفہوم صرف اس قدر ہے کہ ہم غلام سے ترقی یافتہ غلام یا محکوم سے خوشحال محکوم ہوجائیں۔

یہ لوگ آزادیِ ہند کی خواہش کو خواب وخیال سے زیادہ وقعت نہیں دیتے۔ ان کا دائرۂ خیال اور اس لئے دائرۂ عمل بھی نہایت تنگ اور محدود ہے، ان کی روش دنیا کی رفتارِ حریت کے خلاف اور اس لئے قطعی طور پر غیر طبعی اور ناقابلِ قبول ہے۔

اُردوئے معلیٰ کو اِن لوگوں کی پالیسی سے کوئی تعلق نہیں، کیونکہ بقول مرحوم مصطفیٰ کامل پاشا،

"مفتوح قوموں اور ملکوں کے لئے اس کے سوا اور کوئی پالیسی نہیں ہوسکتی کہ وہ اپنی تمام ہمت کے ساتھ حریت کامل کے دوبارہ حاصل کرنے کی سعی میں مصروف ہوجائیں، پس جس شخص کی پالیسی اس سے کچھ بھی مختلف ہو، اس کی نسبت سمجھ لینا چاہئے کہ وہ بہی خواہانِ وطن کے گروہ سے بالکل خارج ہے۔

(اُردوئے معلیٰ - نومبر ۱۹۰۹ء دورِ ثانی کا دوسرا پرچہ)

مسلمانانِ ہند کی حالت افسوسناک ہے کہ صاف طور پر اپنے دردِ دل کا اظہار بھی نہیں کرسکتے، اگر کوئی دبی زبان سے کچھ کہتا بھی ہے تو اس کے دوسرے بھائی اپنی ذاتی اغراض یا خوشنودیٔ حکام کے حاصل کرنے کے لئے اُسے انتہا پسند بلکہ مفسدہ پرداز تک کا خطاب دینے میں دریغ نہیں کرتے، اخبار زمیندار لاہور کی مثال موجود ہے، اس اخبار کی گرم سے گرم تحریریں آزاد کانگریسی اخباروں کی نرم سے نرم تحریروں سے زیادہ نرم ہوتی ہیں بلکہ ہم نے تو جہاں تک دیکھا ہے ہر مضمون میں برطانیہ کی اطاعت ووفاداری کی تائید ہی پائی۔ لیکن اس پر بھی

پیسہ اخبار، وطن، ملت اور وقت اس غریب کی جان کے درپے ہیں - لاریب جس گروہ کی بزدلی کا یہ عالم ہو، اس کے معروضات کو پرکاہ سے کمتر سمجھنے میں برٹش مدبر بالکل حق بجانب ہیں " (اردوئے معلیٰ جنوری ۱۹۱۲ء)

مسلمان اخبار عموماً سرسید کی غلط پالیسی کے پیرو ہونے کے علاوہ پریس ایکٹ کی سختیوں سے اس درجہ خوفزدہ ہوگئے ہیں کہ ان کی تحریروں میں جدت خیالی یا آزادئ رائے کی تلاش ہمیشہ بے سود ثابت ہوا کرتی ہے چنانچہ مسلم گزٹ کو بھی ہم اس نقص عام سے بری نہیں کہہ سکتے، تاہم اتنا ضرور ہے کہ دیگر مسلمان اخباروں کے مقابلے میں اس کے مضامین نسبتاً زیادہ آزاد اور اس کی رائے زیادہ بے باک ہوتی ہے۔"

(اردوئے معلیٰ، فروری، مارچ ۱۹۱۲ء - مسلم گزٹ پر تبصرہ)

علی گڈھ کالج سے سید ہاشمی کا اخراج

یعنی پرنسپل ٹول کی شرارت، اور ڈاکٹر ضیاءالدین کی حماقت

دوران جنگ بلقان میں ممالک اسلام کی تباہی پر جمہور اسلام کی جانب سے جس عالمگیر جوش اور حمیت کا اظہار ہوا اس میں ایک اہم جزو مسلین کی حیثیت سے علی گڈھ کالج کے طالب علم بھی شامل تھے اور یہ کوئی غیر معمولی واقعہ نہ تھا بلکہ ہمارے نزدیک تو جس حادثے نے بعض بے حس اور بے پروا افراد قوم میں بھی بیداری اور حرکت کے آثار پیدا کر دیئے ہوں، اس سے کالج کے تعلیم یافتہ اور حوصلہ مند نوجوانوں کا اثر پذیر نہ ہونا حیرت و افسوس کا موجب ہوتا۔

متوسلین کالج میں سے اکثر لیڈر اپنی تحریروں اور تقریروں میں طلبائے کالج کے ایثار اور قومی ہمدردی پر اظہار فخر کرتے ہیں، اور ثبوت میں طالب علموں کی جانب سے ہلال احمر کی امداد کیلئے تا اختتام جنگ ترک لحم و دیگر لذائذ کی مثال بڑی آب و تاب کے ساتھ پیش کیا کرتے ہیں، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ یہ ساری کارروائی محض اس خیال سے کی جاتی ہے کہ مسلمانوں کو قومیت کا سبز باغ دکھا کر چندہ وصول کیا ورنہ درحقیقت ان لیڈران شوم میں کم لوگ ایسے ہیں جو مسلمانوں کے قومی جوش اور مذہبی حمیت کو فرنگیوں سے بھی زیادہ عداوت اور نفرت کی نگاہ سے نہ دیکھتے ہوں؛ چنانچہ کچھ دنوں سے یہ بات علیگڈھ کالج کی روایات مخصوص میں داخل ہوگئی ہے کہ اس کے احاطے میں جس طالب علم کی طرف سے آزادی خیال

عمل کا ذرہ برابر بھی اظہار ہوتا ہے اس کا اخراج لازمی قرار پاجاتا ہے۔

اس نامعقول طرزِ عمل کا بہترین نمونہ سید ہاشمی کا اخراج ہے جس کا سبب اس کے سوا اور کچھ نہیں ہوسکتا کہ پرنسپل ٹول کی سیاسی پالیسی نے ہاشمی کی اسلامی حمیت کو جاسوسانِ حکومت کی طرف اشتباہ و ناراضی کی نظر سے دیکھا اور ان کو کالج سے نکال دینے کا تہیہ کرلیا، اب اگر کالج کا سکریٹری مسلمانوں کا سچا اور بے خوف خادم ہوتا یا اگر کالج کے دیگر با اختیار منتظموں کا دل اسلام کے حقیقی جوش سے آشنا ہوتا تو پرنسپل کا یہ ارادہ کبھی عملی صورت میں ظاہر نہ ہوسکتا، مگر افسوس تو اس بات کا ہے کہ ٹول سے زیادہ نواب اسحاق خاں اور اسحاق خاں سے زیادہ ڈاکٹر ضیاء الدین اور ڈاکٹر ضیاء الدین سے زیادہ پروفیسر انعام اللہ نافہم اور کج رائے ثابت ہوئے۔ بلکہ ہمارے خیال میں تو مسٹر ٹول کا طرزِ عمل کچھ زیادہ حیرت انگیز نہیں ہے کیونکہ برٹش قوم کے ایک فرد کی حیثیت سے اسلامی جوش کو اپنے سیاسی مقاصد کے خلاف سمجھنا اور بمقتضائے حزم و احتیاط خفیف سے خفیف تحریک کو خوفناک اور اہم خیال کرنا ان کے لئے ایک قدرتی بات تھی، مگر فرنگی ہوشیاری کا نمونہ دیکھئے کہ پرنسپل ٹول نے اپنے زمانۂ اقتدار میں بظاہر ہاشمی پر کوئی سختی نہیں کی، البتہ نفرین کے قابل ہے ڈاکٹر ضیاء الدین کی حماقت، جس کی بدولت انھوں نے ہاشمی کے سے ہونہار اور لائق فرزندِ کالج کو بے قصور خارج کرکے اس بزدلی اور ناخدا ترسی کا داغ ہمیشہ کیلئے اپنی شہرت کے دامن پر لگالیا جسے دراصل پرنسپل ٹول کے حصے میں آنا چاہئے تھا، بعض لوگوں کو تعجب تھا کہ پرنسپل نے اپنی رخصت کے زمانے میں ایک ہندوستانی کو اپنا قائم مقام بنانا کیونکر جائز رکھا، مگر اس واقعہ نے سارے عقدے کھول دیئے کہ جس فعل کو پرنسپل نے بربنائے ناگواری نہ خود کرنا چاہا نہ کسی یوروپین سے کرانا چاہا، اُسے ایک سادہ لوح ہندوستانی کے سپرد کردیا۔ مگر ضیاء الدین کو سادہ لوح خیال کرنے میں شاید ہم غلطی کررہے ہیں کیونکہ ایسا بھی ممکن ہے کہ ان کا یہ فعل کسی آئندہ زمانے میں مستقل پرنسپل بننے کی خواہش پر مبنی ہو۔

ارباب دانش سے یہ امر مخفی نہیں ہے کہ حکومتِ ہند کالج کے تمام بڑے بڑے عہدوں پر یوروپین اسٹاف کے تقرر کو اس لئے ضروری سمجھتی ہے کہ اُسے اپنی سیاسی مصلحتوں کی نگرانی کیلئے ہندوستانیوں پر اعتبار نہیں ہوتا، پس کچھ عجب نہیں کہ اگر ڈاکٹر ضیاء الدین اپنی رفتار و گفتار و کردار سے یہ بات ثابت کرنا چاہتے ہوں

ے اعتباریٔ اہلِ ہند کے اسباب میں سے کوئی سبب مجھ میں موجود نہیں ہے؛ اسلامی معاشرت سے میں
رائز فرائضِ اسلام کے ادا کرنے سے مجھ کو نفرت، اسلامی ہمدردی سے میں بیگانہ، اور دینی حمیت اور
می جوش کا میں فرنگیوں سے زیادہ دشمن؛ پھر مجھ کو ہندستانی سمجھنا اور ہندستانی سمجھ کر ناقابلِ اعتبار سمجھنا کسی
رت سے جائز نہیں ہے۔

ڈاکٹر ضیاء الدین نے ہاشمی کو خارج کیا اور اس بُری طرح خارج کیا کہ شب کو آندھی اور پانی کے زور میں
ن کو بورڈنگ چھوڑنا پڑا؛ اِس طوفانی شب میں بورڈنگ سے باہر جس طالبِ علم کے بنگلے پر ہاشمی نے شب
سر کی اُس کے اخراج کا بھی حکم صادر ہوتے ہوتے رہ گیا اور جس طالبِ علم نے ہاشمی کو کھانا کھلایا وہ واقعی خارج
یا گیا، دریافتِ حال پر ہاشمی کو اُن کا کوئی صریح جُرم نہیں بتلایا گیا، چند خفیف اور بے حقیقت اسباب
ملے پیش کئے گئے مگر ان میں کوئی بھی بجائے خود اہم نہ تھا؛ مثلاً ایک سبب یہ بتایا گیا کہ ہاشمی نے ڈنر کی
لفت کی، جس کا افسانہ اس طور پر ہے کہ محاصرۂ ادرنہ کے دوران میں بعض بندگانِ عیش نے ایک ڈنر
تیب دینا چاہا، لیکن ہاشمی نے اس میں شرکت سے اس بنا پر انکار کیا کہ اِن ایامِ مصیبت میں مصروفِ عیش
ما اچھا نہیں معلوم ہوتا، اب ظاہر ہے کہ ہاشمی کے اس فعلِ مستحسن کو جن لوگوں نے جرم قرار دیا ہے اُنکا وجود
سودِ اسلام و مسلمین کے لئے ننگ و عار کا موجب ہے؛ بدقسمت ہے وہ قوم جس کے فرزند پروفیسر
مام اللہ کے سے بندگانِ غرض کی نگرانی میں رکھے جائیں جو اسلامی فوائد کے خلاف اپنے مسلمان
ر دوں کے حق میں غمازوں اور جاسوسوں کا ہم پلّہ ثابت ہو۔

ہاشمی پر جتنے الزامات لگائے گئے ہیں، وہ سب کے سب بے بنیاد ہیں، پس ان کے اخراج میں
اِن کالج کی جانب سے جس بزدلی اور اضطراب کا اظہار ہوا ہے، اس سے اگر کچھ ثابت ہوسکتا ہے تو صرف
لہ اہلِ علی گڑھ کے سیاسی مسلک کی بنیاد اس درجہ کمزور ہے کہ وہ ایک طالبِ علم کی منتبہ کوشش کا بھی مقابلہ
یں کر سکتی جسکے خوف سے ان پولیٹکل منافقوں کا گناہگار ضمیر ہر وقت لرزاں و ترساں رہا کرتا ہے، اللہ تعالیٰ
کے شر سے اسلام کو محفوظ رکھے اور سید ہاشمی کو توفیق دے کہ وہ اپنی خداداد قابلیت کو آئندہ دین اور
سا کی خدمت میں صرف کریں اور "عدو شرے برانگیزد کہ خیر ما دراں باشد" کے مصداق ثابت ہوں۔"

(اردوئے معلّٰی، مئی جون ۱۹۱۳ء)

اُرْدُوپریس کا خاتمہ

۱۳ مئی ۱۹۱۴ء کو ۹ بجے شب کے قریب علی گڑھ کے ڈپٹی سپرنٹنڈنٹ پولس نے بذاتِ خاص وارد ہوکر راقمِ حروف کے سامنے حکومت کی جانب سے ایک نوٹس پیش کیا جس کا مفہوم یہ تھا کہ اُرْدُو پریس میں چونکہ ازروئے پریس ایکٹ ۱۹۱۰ء چند الفاظ خلاف چھپے ہیں اس لئے ایک ہفتہ کے اندر تین ہزار کی ضمانت مجسٹریٹ ضلع کے پاس جمع کرنا چاہئے۔

واضح ہو کہ اردو پریس کی کل کائنات ایک لکڑی کے پریس اور دو پتھروں پر مشتمل ہے، جس کی مجموعی قیمت پچاس روپیہ سے زائد نہیں ہوسکتی، ایسے بے بضاعت پریس سے تین ہزار روپے کی ضمانت طلب کرنا مضحکہ انگیز ہونیکے علاوہ جبر سے گزر کر کینہ پروری کی حد تک پہنچ گیا ہے، جس کا مطلب اس کے سوا اور کچھ نہیں ہوسکتا کہ اُرْدُو پریس کے جاری رہنے کا کسی صورت سے کوئی امکان ہی باقی نہ رہے۔

خیر، ۱۹ مئی کو پریس بند کردیا جائیگا کہ آپ نے ایک بے مایہ دستی پریس سے اتنی کثیر رقم طلب کی جس سے زیادہ اس وقت تک شاید ہندستان کے کسی بڑے سے بڑے اسٹیم پریس سے نہیں لی گئی۔ ہم جناب موصوف کی اس خاص نوازش کو بمصداق "ہرچہ از دوست می رسد نیکوست" بخوشی برداشت کرتے ہیں۔

ایک بات البتہ قابلِ اطمینان اور لائقِ شکر ہے، وہ یہ کہ اِس نوٹس سے راقم کو کسی قسم کا مالی، جسمانی یا روحانی صدمہ نہ اُس وقت پہنچا، نہ آئندہ پہنچے گا۔ انشاءاللہ تعالیٰ سر جیمس مسٹن اور ان کے مانند جملہ اربابِ قہر و غرور کو معلوم ہونا چاہئے کہ ان کی ناراضی اہلِ دولت و جاہ کیلئے خواہ کیسی ہی مہیب اور اہم کیوں نہ ہو، مگر ہم سے آزاد فقیروں کا اس سے مرعوب و مغلوب ہوجانا کسی صورت سے ممکن نہیں ہے۔

اُرْدُو پریس ۱۹ مئی کو بند ہوجائے گا مگر الحمد للہ کہ وہ اپنا فرض ادا کرکے بند ہوگا۔ جن جن تحریکوں کو پیشِ نظر رکھ کر یہ پریس جاری کیا گیا تھا وہ اس وقت جملہ اہلِ ملک کو معلوم ہوکر مقبول ہوچکی ہیں۔

۱- نایاب ادبی کتابوں کی اشاعت بہت کچھ ہوچکی ہے۔ باقی آئندہ ہوتی رہے گی۔

۲- آزادیٔ خیال اور طلبِ حریت کا جذبہ جمہور میں عام ہوچکا ہے۔

۳- سدیشی، اور بائیکاٹ کی روزافزوں ترقی کا زمانہ شروع ہوگیا ہے- اور

۴ - اب آخرکار، انجمنِ خدامِ کعبہ کی تجویز بھی مسلمانوں کے سامنے پیش کردی گئی ہے۔
(اُردوئے معلّٰی، مئی، جون ۱۳ ۱۹ء)

لاہور کانگریس کے صدر منتخب، ہندستان کے مشہور حریت نواز اور نوجوان لیڈر پنڈت جواہر لال نہرو نے بھی بالآخر کچھ تو اپنی فطری و آبائی اعتدال پسندی کی بنا پر اور کچھ مہاتما گاندھی کے عیارانہ پند نصیحت سے مسحور ہوکر لارڈ ارون کے تحفۂ غلامی کو ہدیۂ حریت قرار دیکر بدل وجان منظور کرلیا، اور ہمارے اسی قول کی عملی طور پر تصدیق کردی کہ اس وقت طول وعرضِ ہند میں بعض کیمونسٹ نوجوانوں کو چھوڑکر باقی ایک ہندو بھی ایسا موجود نہیں ہے جو واقعی دل سے ہندستان کے لئے آزادی کامل کا خواہاں ہو........ حریت کے سب سے بڑے مدعی جواہر لال نہرو کا خاتمہ اس طور پر ہوا ہے، اب مہاتما گاندھی کی روداد سُنیئے - یہ بزرگوار یہی نہیں کہ غلامی کو سوراج تسلیم کرنے پر اُدھار کھائے بیٹھے ہیں، بلکہ اس غلامی کو بھی صرف اس حال میں قبول کرنا چاہتے ہیں جبکہ اس کی صورت نہرو رپورٹ کی تجویز کے مطابق ہو (اخبار۔ مستقل - ۷ رنومبر ۱۹۲۹ء)

ڈومینن اسٹیٹس کی بہرحال ممانعت کرنا چاہئے، اسلئے کہ یہ شے ہمارے مقصود یعنی آزادی کامل کی درمیانی منزل یا اس کا جزو نہیں بلکہ اس کے منافی اور مقابل واقع ہوئی ہے - اگر گاندھی جی ولایت پہونچ گئے، گول میز کانفرنس کامیابی کے ساتھ ختم ہوگئی، اور ہندستان کو درجۂ نوآبادیات مع تحفظات یا بلاتحفظات کسی طرح مل گیا تو آزادئ کامل کا مطالبہ ختم، یا ایک عرصۂ دراز کیلئے خواب وخیال ہوجائے گا -
(اُردوئے معلّٰی - جولائی و اگست ۱۹۳۱ء)

آزادئ کامل میرا نصب العین ہے اور میں کیمونسٹ ہوں، پہلے نیشنلسٹ تھا لیکن ۱۹۲۵ سے میں نے نیشنلزم کو خیرباد کہا اور کیمونزم کو اپنا مسلک قرار دیا۔
حسرت (بروایت عبدالشکور) صہ ۲۳ ۱۹۴۴ء

"کیمونزم پالٹکس کی آخر ترین اور بہترین شکل ہے اور اسی لئے ہمیں اپنے فرسودہ پروگرام کو ترک کرکے کوئی نئی راہِ عمل اختیار کرنا ہے تو وہ کیوں نہ لیں، جو بہترین اور آخر ترین ہے۔"
پہلی آل انڈیا کیمونسٹ کانفرنس کانپور کا خطبۂ استقبالیہ (اُردوئے معلّٰی اپریل، جون، ۱۹۲۶ء)

ہندستان کے متعلق میرے سیاسی نصب العین کا حال سب کو معلوم ہے کہ میں آزادی کامل سے کم کسی چیز کو کسی حالت میں منظور نہیں کرسکتا، اور آزادیٔ کامل بھی وہ جس کا دستور امریکا یا روس کے مانند لازمی طور پر (۱) جمہوری (۲) ترکیبی اور (۳) لامرکزی ہو اور جس میں اسلامی اقلیت کے تحفظ کا پورا سامان بھی بصراحتِ تمام موجود ہو۔

خطبۂ صدارت :۔ جمعیۃ العلمائے صوبۂ متحدہ، اجلاس الٰہ آباد - ۸، ۹ راگست ۱۹۳۱ء

اردوئے معلی - جولائی۔ اگست ۱۹۳۱ء

"سوشلزم صرف شخصی ملکیت یا پرائیویٹ پراپرٹی کے خلاف ہے؛ پرسنل پراپرٹی کے ہرگز ہرگز خلاف نہیں ہے؛ علاوہ بریں سوشلزم اختلافِ معیشت کے حق کو بھی تسلیم کرتا ہے، البتہ اتنا ضرور چاہتا ہے کہ درجۂ معیشت کے تعین کا حق افراد کو نہ ہو بلکہ سوسائٹی یا حکومتِ جمہوریہ کو حاصل ہو۔"

"سوشلزم اور مولانا ابوالکلام"

(اُردوئے معلیٰ اگست ۱۹۳۵ء)

— باقی —

ادبیات

سلام

جناب سعادت نظیر، ایم، اے

اللہ اللہ! یہ سماں خون رُلانے والا
"حربے لاکھوں ہیں اور اک زخم اٹھانے والا"[1]

اور کیا کوئی حسینؑ بنِ علیؑ سا ہوگا
چلتی تلواروں میں حق بات سنانے والا

روکنے والوں نے ہر گام پہ روکا پھر بھی
نہ رُکا منزلِ مقصود کو جانے والا

دُور تھا اپنے وطن سے بہ تقاضائے وفا
سختیاں وادیِ غربت میں اُٹھانے والا

شیوۂ ضبط سے مجبور سرِ مقتل بھی
زخم پردے میں تبسم کے چھپانے والا

جان پر کھیل گیا عظمتِ انساں کیلئے
رُخِ ہستی سے حجابات اُٹھانے والا

کوئی یہ جذبۂ ایثار کہاں سے لائے؟
جادۂ منزلِ مقصود بنانے والا

سچ تو یہ ہے کہ حیاتِ ابدی پاتا ہے
نقدِ جاں راہِ صداقت میں لُٹانے والا

جیت ہوتی ہے نتیجے میں ہمیشہ سچ کی
کہہ گیا دل کی فضاؤں میں سمانے والا

آج بھی مرکزِ افکار ہے انساں کیلئے
دہر کو جوہرِ کردار دِکھانے والا

حق اُبھرتا ہی رہا نقشِ بقا بن کے نظیرؔ!
مٹ گیا آپ ہی آخر کو مٹانے والا

[1] میر انیس کا مصرع۔